ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

Rok XIX GRUDZIEŃ (12) 1967

162

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000 + 350 egz. Arkuszy druk. 9,5. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g
Maszynopis otrzymano 9 listopada 1967 r. Druk ukończono w styczniu 1968 r.
Zam. nr 655 9. XI. 1967. R-42

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XIX Nr 162 (12)
Grudzień 1967
Kraków

ZENON SZPOTAŃSKI

OD KANTA DO NOWEJ SZTUKI

I

Tworzyć a nie mieć, działać a nie trwać
Lao-tse

Oddając tę rozprawkę do rąk Czytelnika chcę się usprawiedliwić z jej formy. Nie ma tu mnogości cytat i odsyłaczy, choć temat należy do tematów uczonych, których omawiania bez cytat i odsyłaczy wyobrazić sobie trudno. Ale mnie zależy na tym, aby przekonać tego, kto mnie będzie czytał, że dzieje myśli ludzkiej nie są jakąś treścią obcą przychodzącą do niego z zewnątrz. W takim razie czynienie z nich treści własnej nie miałoby sensu a Nietzsche i Péguy w swych napaściach na myślenie historyczne mieliby słuszność i to o wiele dalej sięgającą niż ją mieć chcieli. Ale żadna prawda poznana przez nas nie dotyczy rzeczywistości zupełnie nam obcej — światów, które byłyby nam naprawdę obce nie znamy i nie poznamy nigdy. I nie można wierzyć w istnienie innego świata a nie wierzyć temu, że się jest jego obywatelem. Dlatego jeżeliby ktoś wierzył, a traktował przedmiot swojej wiary jako całkowicie obcy sobie, wierzyłby niedorzecznie. Równie niedorzeczne jest badanie przeszłości myśli ludzkiej jako obcej nam, kiedy wszystkie postawy ludzkie są w jakiś sposób nasze. Wyznawcami magii jesteśmy w naszych zabobonach, naszych niezrozumiałych dla nas samych trwogach i dziwacznych praktykach, przez jakie się od nich uwalniamy, racjonalistami jesteśmy tam, gdzie powodujemy się tzw. zdrowym sensem. Ten sens może nie być uzbrojony w najmniejszą nawet znajomość faktów. Tak bywa u dzieci i u tak nazywanych ironicznie chłopskich filozofów. Logika pojawia się wpierw, później dopiero przychodzi wiedza i doświadczenie, a ten, kto kieruje

się samą logiką a nie dba o doświadczenie, jest tylko dużym dzieckiem.

Wszyscy choć w pewnych momentach życia bywamy romantykami, to jest buntujemy się przeciwko tyranii zdrowego sensu, który nie będąc oparty na rzetelnym doświadczeniu uzurpuje sobie prawo do pozbawienia nas nadziei. A że sami też nie znamy takiego doświadczenia, więc rozstrzygnięcie musimy zdawać na los, a gdy sami w szczęśliwy los wierzymy zbyt słabo, stajemy się ludźmi „wiatru i fali". Wszyscy wreszcie chcemy być pozytywistami, uzbrojeni w wiedzę, która daje pewność. I wszystkim nam może kiedyś rozsypać się wszystko.

II

Przełom dokonany w myśleniu przez Kanta nieraz porównywano z Rewolucją Francuską. Miano na myśli oparcie się na rozumie i obalenie wszystkich tych pojęć tradycyjnych, których rozum akceptować nie chciał. A także pogardę żywioną przez Kanta dla nierozumnego doświadczenia. Były to dla niego obserwacje i zasady postępowania, które służyły ludziom dobrze poprzez wieki, ale których, gdyby byli rozumni, aniby nie zebrali ani nie potrzebowali i które wśród ludzi rozumnych nie byłyby prawdziwe. Chroniąc się od gorszych nieszczęść tamowały wszelki postęp. Tym rozsądnym nierozumem Kant pogardzał.

A rozum jego był to rozum XVIII w., który wyobrażał sobie, że jest jedynym, jakim kiedykolwiek dysponował człowiek. Podobnie żyrondyści i jakobini nie mówili nigdy, że są innymi ludźmi niż ludzie feudalni i nie bronili swojego prawa do życia pod prawami stworzonymi przez podobnych sobie. Nie, oni twierdzili, że są pierwszymi, którzy zrozumieli nicość nagromadzonych przez wieki przesądów i posiedli siłę, aby je obalić. Podobnie Kant był przekonany, że pleni chwasty, którymi w ciągu dwóch tysiącleci zarosło pole filozofii. Ten rozum czy raczej taki rozum w teorii był instancją najwyższą już kilka dziesiątków lat przed Rewolucją i przed Kantem. Tylko że jak w życiu społecznym godził się z ustrojem opartym na zupełnie innych podstawach, tak w filozofii, sam o tym nie wiedząc, przyjmował założenia pochodzące z zupełnie innego świata pojęć i czynił to nieświadomie, bo wydawały mu się oczywiste. Schelling pisze o całej tej epoce, że znała jedynie eklektyczne filozofowanie i że przedmioty spekulacji, z zupełnie innego niż ona świata pochodzące, „których znajomość miała jedynie z tradycji, osądzała podług pospolitego rozsądku", i to jest najprawdziwsze zdanie, jakie o XVIII w. zostało wypowiedziane. Stąd pochodziło ciągłe łączenie ze sobą rzeczy sprzecznych, którego najjaskrawszym przy-

kładem był utylitaryzm w religii. Świat żył w atmosferze nieustających a nieuświadamianych kompromisów i potrzebował jakiejś oczyszczającej burzy.

Paralela więc, choć dyktowana przez uwielbienie, była trafna. Ci, których myśl Kant przeorał, sądzili, że mogą go porównać jedynie z żywiołowym zjawiskiem. Tylko że odległość, z której patrzyli, była zbyt mała, a analogie sięgały dalej niż byli w stanie zauważyć. Kant podstawą swojej filozofii uczynił to, co w myśleniu XVIII w. tkwiło najgłębiej ale nigdy nie zostało całkowicie uświadomione. Krzyczano z oburzenia lub klaskano z zachwytu, gdy Voltaire naśmiewał się z cudów i dogmatów. Ale gdy z całym naciskiem twierdził, że królowi Francji, choćby przyjął Islam, i tak nie należałoby odmawiać posłuszeństwa, wtedy bądź milczano, bądź protestowano przez urażoną religijność. A przecież Voltaire bronił nie absolutyzmu królewskiego lecz zupełnie nowego pojęcia państwa, nie mającego nic wspólnego ani ze średniowieczną monarchią, ani ze starożytnym państwem—miastem. Państwa, które miało żądać posłuszeństwa, nie w imię takich czy innych pojęć religijnych, obyczajów czy tradycji, a na mocy tego, że jest państwem. Było to zapowiedzią przewrotu w pojęciach nie tylko politycznych. Tymczasem nie zwrócono na to uwagi — wypowiedź Voltaire'a nie wychodziła poza ramy przyjętych podówczas kompromisów. Myśli zaś, jakie w *Krytyce czystego rozumu* rzucił Kant, nie przychodziły nikomu do głowy.

O wiele bardziej rzucająca się w oczy była rewolucyjność, którą wyraził Rousseau przez mityczną postać Wielkiego Prawodawcy. Miał on być nie reformatorem ustroju a jego twórcą, tworzącym z niczego. Dawne instytucje miał przekreślić lub nadać im inny sens. Tworzyć zaś miał nie tylko prawa ale i obyczaje, a nawet samą psychikę narodu, gdyż jako rzecz pewną zakładał Rousseau, że różnice charakterów narodowych zależą od systemów prawnych. Takimi prawodawcami czy raczej bogami dla swych narodów byli Mojżesz, Likurg, Numa Pompiliusz. W nich Żyd, Spartanin, Rzymianin, gdyby się zastanowili, dostrzegliby twórców własnej psychiki, własnych nie tylko pojęć, ale i odruchów i nałogów. Na liście tej, jak ją Rousseau podaje w *Considérations sur le Gouvernement de Pologne,* brak tak sławnego przecież w starożytności Solona. Rousseau — przynajmniej w lepszych swoich chwilach — podświadomie unikał faktów sprawdzalnych.

Tworząc państwo, a więc rzecz arcykonkretną, trzeba się na czymś oprzeć, nawet gdy się tworzy w wyobraźni. Takim oparciem, gdy już wszystko co konkretne zostało obalone, może być sama tylko czysta idea państwa. Prawodawca musi więc pojmować państwo, które znalazło się w jego rękach, w sposób czysto abstrak-

cyjny z pominięciem cech, które wytworzyła w nim historia. Gdy zaś państwo, nawet abstrakcyjnie pojęte, musi opierać się na prawie, to skoro nie może to być prawo pozytywne, ani stanowione, ani zwyczajowe, musi więc być naturalne.

Koniecznym uzupełnieniem tak abstrakcyjnej idei państwa jest równie abstrakcyjna idea obywatela — naczelną zasadą prawa naturalnego musi być równość. Umysł Rousseau jest matematyczny, a przynajmniej chce takim być, gdy pisze te konstytucyjne dzieła. Widzi on samą równość a nie ludzi takich czy innych, tak jak geometra patrzy na kształty figur a nie na ich kolory. Kwadrat może być wszystkim, tak kwadratowym lasem jak i polem. Niedługo po Roussie przyjdą ludzie nie będący niczym a mogący być wszystkim, terroryści za Robespierré'a, liberalni opozycjoniści za Ludwika XVIII, przez swoją nicość straszniejsi od zbrodniarzy z instynktu. Tamci przynajmniej są czymś i za to, czym są, mogą być zniszczeni, ci wywiną się zawsze i zawsze pozostaną groźni.

Kto przyjmuje prawo, na które powołać się może każda ludzka istota, ten musi przyjąć, że i umysł człowieka podlega prawom bezwzględnym. I oto przychodzi Hume i twierdzi, że pojęcie przyczyny i skutku pochodzi z przyzwyczajenia, które każe nam po zjawisku A oczekiwać na zjawisko B, że przyzwyczajenie tysiąckrotnie potwierdzone daje pewność empiryczną. Konkluduje, że ta pewność jest jedyną i że o żadnych koniecznych związkach między zjawiskami nic nie wiemy. Wśród tych filozofów rezonujących, a nie sięgających nigdy do ostatecznych podstaw, tylko Kant był takim człowiekiem, jakiego trzeba było, aby zrozumieć całą wagę koncepcji Hume'a. Był on też niezdolny do chwycenia za oręż łatwy, jakim byłoby powołanie się na zdrowy sens. Gdy pogląd Hume'a wydał mu się fałszywy, zbudował własny, jemu przeciwstawny; świata innego niż rządzony przez prawo przyczyny i skutku nie bylibyśmy w stanie sobie wyobrazić i to zupełnie niezależnie od posiadania czy braku posiadania przyzwyczajeń. Są więc dwa rodzaje sądów ogólnych — jedne, jak np. prawo ciężkości, opierają się na doświadczeniu i moglibyśmy łatwo wyobrazić sobie świat, któremu byłyby one obce. Te możemy, gdy chcemy zrozumieć Kanta przez pojęcia jego epoki, porównać do praw zwyczajowych bądź stanowionych. Drugie, podobne do zasad prawa naturalnego, wywodzą się z naszego umysłu, który świata opartego na innych zasadach wyobrazić by sobie nie umiał. To są owe słynne sądy syntetyczne *a priori*. Kant rzuca pytanie — czy rzeczywistość, która przez nie jest ujęta, poza umysłem istnieje a raczej czy istnieje w tej formie, w jakiej umysł ją dostrzega? Omówimy tu jeden tylko fragment konstrukcji, jaką wzniósł Kant, aby na to pytanie

odpowiedzieć — fragment najistotniejszy dla nas i najbardziej charakterystyczny dla swego twórcy. Kant bowiem był zafascynowany bezmiarem przestrzeni.

Z sądów syntetycznych *a priori* składa się podług Kanta geometria. Nikt nie zdoła pomyśleć świata, w którym najkrótsza droga między dwoma punktami nie biegłaby po prostej, czy w którym dwa trójkąty równoboczne różniłyby się czymkolwiek poza rozmiarami. Linie, kształty i bryły znajdują się w przestrzeni. Nasze ich wyobrażenie jak i wyobrażenie samej przestrzeni niezależne jest od przedmiotów. A więc można wyobrazić sobie przestrzeń pustą, w której nie ma odległości, bo nie ma przedmiotów, które byłyby od siebie odległe. Podobnym sposobem osiągamy pusty czas, w którym nie ma nic, co by się działo czy co by trwało. Ta pusta przestrzeń i ten pusty czas są tworem takiej samej wyobraźni, co Państwo, które jest tylko państwem, w którym dopiero prawodawca powoła do życia społeczeństwo. Tylko że Kant, będąc nieskończenie bystrzejszym od XVIII-wiecznych ideologów, stwierdza, że poza naszym umysłem taka przestrzeń i taki czas nie istnieją. Nie mając zaś innego wyobrażenia czy pojęcia przestrzeni i czasu wyciąga wniosek, że przestrzeń i czas, a więc cały świat, który jest w przestrzeni i który staje się w czasie, istnieje jedynie w naszym umyśle. Poza umysłem istnieje tylko świat rzeczy samej w sobie, o którym nic nie wiemy.

Krytyka czystego rozumu zawiera najdalsze konsekwencje, jakie można było wyprowadzić z XVIII-wiecznego myślenia, po jej napisaniu nie pozostało już nic do powiedzenia, tak jak po Rewolucji nic do uczynienia. Tylko że związek Rewolucji z filozofią XVIII w. jest przyczynowy, a związek z nią Kanta jest przez analogię. Dlatego ten drugi wydaje się o wiele mniej oczywisty — człowiek nowożytny, gdy myśli systematycznie, wiąże ze sobą zjawiska łańcuchami przyczyn i skutków. Wiązanie ich analogiami zdarza mu się jedynie dorywczo — na ogół pozostawia to poetom. W przeciwnym razie nie stworzyłby nauki, która już w założeniu swoim ma pojęcie specjalizacji, tak jak nie stworzył jej dawny Wschód.

Jest jeszcze jedno podobieństwo między Kantem a Rewolucją — to podobieństwo tych sił, jakie wywołała Rewolucja, a tych, jakie wywołał, jakich zrozumienie przygotował, czy jakie tylko zapowiedział Kant. Były one bardzo niepodobne do sił oswobodzicielskich. Napoleon był innego ducha niż Rewolucja, Schelling i Hegel innego niż Kant. Napoleon był nie tylko dawnym jakobinem, a później chorążym haseł Rewolucji, ale był też przedstawicielem dawnego świata szlacheckiego i wojowniczego. Ten świat w pew-

nym momencie swego istnienia zaczął tworzyć ścisłą hierarchię i ceromoniał dworski, które miały mu dopomóc w utrzymaniu ładu i na wewnątrz, we własnym kręgu, i na zewnątrz wśród poddanych. Aż niepostrzeżenie dał się zadusić własnym tworom i gdyby za Ludwika XV pojawili się Bohemund i Baldwin, nie mieliby dla siebie żadnego pola do działania. Rewolucja zniszczyła szlachtę, ale dzięki Rewolucji duch dawnej wojowniczości mógł pojawić się znowu taki jak przed wiekami.

Kant głosił agnostycyzm w stosunku do najwyższych prawd filozofii, gdyż, jeżeli przyjmiemy jego założenia, aby poznanie ich stało się możliwe, musiałaby zostać odsłonięta rzecz sama w sobie, a na to my musielibyśmy przestać być sobą. Dlatego prawdziwy uczeń Kanta przyjmując, że prawdy wyższe są niedostępne dla umysłu, sam pozostanie w świecie prawd niższych i z konieczności stanie się pozytywistą. A jednak tym, co przez dzieło Kanta zostało wyzwolone, nie był pozytywizm. Burząc gmachy zbudowane na fundamentach greckiego myślenia, uwolnił Kant to myślenie przygniecione ogromem wzniesionych na jego gruzach budowli. Uwolnił coś, co w szkolarskim języku nazywa się idealizmem obiektywnym, a co jest przekonaniem, że ład jaki panuje w świecie, który widzimy, jest odbiciem innego ładu, którego nie widzimy. Wiara ta została zabita w umysłach szkolarzy, gdy świat fizyczny oddzielono od duchowego murem niemożliwym do przekroczenia. W miejsce zagadnień prawdziwych stworzono wtedy sztuczne, wszczęto rozprawy nad sposobem, w jaki duch ludzki będąc innej natury niż ciało może na nie wpływać, i gdy uznano to za niemożliwe, przywołano na pomoc dla każdego aktu woli wszechmoc bożą. Nie cofnięto się przed śmiesznością wmówienia w siebie, że zwierzęta jako pozbawione duszy są automatami. Przyroda została zabita. Gdy się czyta, jak o Kancie pisze Schelling, czuje się, jak głęboką czuł on dla niego wdzięczność za uwolnienie z tego duchowego więzienia. To od niego otrzymał dowód, że ten obraz świata, którego uczono w jego młodości na uniwersytetach, nie jest rzeczywistością samą w sobie. Ale wolność tę przyjął on w duchu, w jakim w trzy ćwierci wieku później określił wolność Nietzsche: nie jako wolność od tyranii, ale jako wolność do twórczości.

Od krytycznej teorii poznania myśliciele romantyczni byli dalecy. Tworzyć zaczęli oni młodo a krytycyzm nie jest cechą młodości i dopiero znacznie później, w wykładach o Kartezjuszu, okazał Schelling krytyczność swojego umysłu. Wobec całego obszaru wiedzy ludzkiej wykazywali i Schelling i Hegel zdobywczość zupełnie niepodobną do postawy kartezjańskiej. Tamtę można scharakteryzować jako chęć wpierw dowiedzenia się, czy Mojżesz istniał

naprawdę, aby później dopiero wziąć się do badania ksiąg Starego Testamentu. Toteż o Kartezjuszu pisał Schelling, że nie chodziło mu o to, by rzeczy zrozumieć, ale by wiedzieć, czy są one naprawdę, co jest najmniejszym, co o rzeczach wiedzieć można. I wydaje się, że sformułowanie to nacechowane jest ironią. Sam obwieszczał, że dać zrozumienie świata jest obowiązkiem, który przyjął na siebie ten, kto podjął się wykładania filozofii.

Ten, kto tak mówił, należał do tego samego pokolenia co Napoleon. Na zbieżności takie zwraca się zbyt mało uwagi. Odnosi się czasem wrażenie, że tego pokrewieństwa z wielkimi zdobywcami i Hegel i Schelling byli świadomi: obaj mieli dla nich taką samą cześć, jaką miał Grek dla siły przyrody, a Hegel mówił, że bakałarz potępiający Aleksandra Wielkiego dowodzi swojej wyższości nad nim tym, że Persji nie zdobywa, Suz nie burzy, Dariusza po Azji nie pędzi, owszem żyje sam i innym żyć pozwala. Kant zapewne to zdanie uważałby za lekkomyślne, ale romantycy nie byli tak moralizatorscy jak wiek XVIII. Dzięki temu umieli być odkrywcami na obszarach piękna dla moralisty niedostępnych — piękna mitologii greckiej i jej prawzoru — przyrody. Ta bowiem jest taką, jaką ją widział Empedokles, filozof opiewany przez jednego z największych romantyków, Hölderlina — działają w niej siły miłości i walki i aby jej piękno chłonąć, trzeba je obie przyjąć takimi, jakimi są. Tymczasem klasyczny wiek XVIII nawet na dziecko umiał patrzeć jedynie okiem pedagoga, zawsze gotowego upominać i karcić, i od spojrzenia tego nigdy go nie mogły oderwać ani wspomnienia ani obserwacje. Wyjątkiem był Rousseau, ale jest on za mało artystyczny, naprawdę rewelatorem jest tutaj dopiero Goethe. I tak jak piękność przyrody, fascynowała romantyków piękność siły i gotowość do walki. O tym cała filozofia i poezja romantyczna świadczy w sposób bezpośredni, ale mamy również świadectwo pośrednie — uczucie, jakie wzbudza w romantykach piękność ruchu. *Maria* Malczewskiego i *Giaur* Byrona chociażby, których akcja zaczyna się od opisu konnej jazdy, i to też jest jakieś *novum* romantyzmu. A nie ma miłości ruchu bez miłości walki.

Taki był romantyzm w poezji i w filozofii — w życiu gotowość do walki o tyle ma sens, o ile łączy się z poczuciem rzeczywistości pozwalającym rozumieć pobudki, cele i zahamowania biorących udział w walce i ocenić ich siły. Tymczasem filozofowie romantyczni są wielcy, gdyż szkicują kierunek rozwoju ludzkości i formułują pojęcia, które pozwalają im przeciwstawiać sobie epoki historyczne bądź zestawiać ze sobą kultury narodowe. Natomiast siły, które wywołują rozkwit i upadek, są poza zasięgiem ich wzroku. Schelling nie widzi ich wcale, Hegel mówi o sprzeczności w pojęciach jako

o przyczynach upadku, ale od pojęć do sił jest daleka droga. Nikt też sprzecznością pojęć nie wytłumaczy tego wyjałowienia ze wszystkich uzdolnień, jakie następuje w narodach upadających. Obu tym filozofom obcy jest świat sił.

Na nieszczęście nie tylko w swej wielkości ale w swym ograniczeniu byli oni wyrazem epoki. Nasi powstańcy listopadowi, rosyjscy dekabryści, włoscy karbonarzy i powstańcy krakowscy z 1846 walczyć chcieli i walkę zacząć umieli, ale nie znali natury ani tych sił, przeciw którym ją rozpoczynali, ani tych, które chcieli poruszyć. Poparcia dla swego wystąpienia spodziewali się od uznanych powag, ale powagą dla narodu byli ludzie, którzy mieli za sobą długie lata nieprzerwanej pracy, a ta dlatego była długa i nieprzerwana, że unikali w niej ryzyka. I wśród ludzi, od których żądali politycznego przywództwa, mieli uczonych, artystów, generałów, wreszcie dyplomatów, ale nie mieli i mieć nie mogli prawdziwych polityków. Z mniejszym jeszcze realizmem wzywali do buntu chłopa, choć ten wszelką nadzieję poprawy losu wiązał z osobą władcy. Dlatego tak często występując do walki z odwagą i determinacją zaraz w pierwszym momencie po rozpoczęciu tracili orientację i zdolność do dalszego działania i robili wtedy wrażenie obudzonych nagle z głębokiego snu. Nad wyobraźnią ich zaciążył Napoleon i to nie tylko zwyciężający w bitwach, ale i narzucający Francji swoją władzę 19 Brumaira a później wracający z Elby z garstką ludzi. Tylko że oni chcieli mieć 19 Brumaira nie mając Arcole i chcieli wracać z Elby nie mając Austerlitz.

Dlatego romantyzm musiał minąć prędko, nigdzie w pełnym swoim rozkwicie nie trwał dłużej niż dwa pokolenia. Istotę tego kierunku, który po nim nastąpił i który zwykle bywa nazywany pozytywizmem jest zarzucenie analizy pojęć, a oddanie się badaniu sił rządzących przyrodą i światem ludzkim — biologicznych i ekonomicznych. Można by powiedzieć, choć nie będzie to zbyt ścisłe, że kierunek rozwoju był odwrotny niż w Grecji. Tam wpierw umysły filozofów zwrócone były ku badaniu sił rządzących przyrodą, a później dopiero przyszedł czas na analizę pojęć. Inaczej mówiąc wpierw był Empedokles a potem Sokrates.

Od romantyków nauczyli się pozytywiści umieszczania ewolucji ludzkości w centrum swej uwagi, ale gdy chcieli określić kierujące nią siły, to ograniczoność pojęć zmuszała ich do zatrzymywania się na bodźcach, te zaś podobne są do sił mechanicznych, zmuszają tylko do działania, ale nie rozstrzygają o charakterze zmian. Wyzwalają natomiast siły inne, mające analogię raczej do sił biologicznych, takich jak siła kiełkowania. Bodźcem odkrycia drogi do Indii były konieczności handlowe, ale wyzwolone przez nie zostały odwieczne tęsknoty Europejczyka do poznania kultury opar-

tej na innych założeniach. Europa doznała duchowego wzbogacenia, jakiego nikt nie mógł przewidywać. Między bodźcem a ostatecznym wynikiem nie ma tu żadnej proporcji.

W stosunku pozytywistów do romantyków nad przeciwieństwami góruje jedno wielkie podobieństwo — jedni i drudzy nade wszystko cenili odwagę i wolę. Tylko że pierwsi upatrywali w niej wartość — jeżeli użyjemy wyrazu niezmiernie pomniejszającego rzecz samą, powiemy — estetyczną, drudzy biologiczną. Nad myślą tych drugich królowała nauka Darwina upatrująca dźwignię postępu w walce o byt, która niszczy słabych, a silnym daje możność przekazywania swych cech następnym pokoleniom. Stan społeczeństwa, w którym nie byłoby walk i konfliktów — idealna freblówka zaludniona przez grzecznie bawiące się dziateczki — oznaczałby w krótkim czasie powszechną zagładę. Tą myślą ożywieni są i Słowacki i Dmowski, jest ona i w *Królu Duchu* i w *Myślach nowoczesnego Polaka*. Obaj mają oczy utkwione w obraz Polski saskiej, która za Augusta III doszła do takiej sielanki, jakiej nie było nigdzie w Europie. Stąd groza, która ogarnia Słowackiego, gdy o takich ideałach myśli, ich miłośnicy to dla niego „Piekielni, z których drwi anioł globowy". Stąd przekonanie Dmowskiego, że gdy ustępujemy nawet słusznym żądaniom zamiast zmuszać tego, który je podnosi, aby o nie walczył, gubimy i jego i siebie.

Człowieka XVIII wieku do pozytywizmu wiodły różne drogi. Wróćmy raz jeszcze do punktu wyjścia, aby raz jeszcze udać się do tego samego celu. Przywołajmy przed wyobraźnię postać Wielkiego Prawodawcy — tego ni to Piotra Wielkiego, ni to któregoś z założycieli jezuickiego państwa w Paragwaju, pedagoga, który przypisuje dzieciom reguły zabawy. Współcześni patrzyli na ten dziwny produkt imaginacji z szacunkiem należnym wielkim jego pierwowzorem. Rozum jego imponował im tym bardziej, im boleśniej odczuwali nierozumność tego, co ich otaczało. A świat XVIII wieku nie był okrutny, ale był nierozumny. Prawo było nieraz bezgranicznie okrutne, ale przez grozę, jaką wzbudzało, sprzyjało bezkarności przestępców i tak było w każdej dziedzinie życia. System Kopernika był jeszcze potępiony, ale Ptolomeusza już nikt nie brał na serio. W Polsce, choć wszyscy przytomni widzą, że państwo ginie, to szlachta ma za zdrajcę każdego, kto chce targnąć się na prawa odziedziczone po przodkach. W Hiszpanii Inkwizycja już nie pali i nie torturuje, ale obawa przed nią ciąży jak w dziecinnej piosence o starym niedźwiedziu, który „mocno śpi, ale jak się obudzi to nas zji". Zresztą i tej władzy, jaka jej pozostała, starczyło dla utrzymania kraju w ciemnocie.

Ten stan z biegiem czasu stawał się coraz bardziej niedorzeczny,

a krytycyzm wszystkich choć trochę oświeconych ludzi coraz bardziej niecierpliwy. Przyszedł wreszcie moment jego wybuchu najpierw na małą skalę w Austrii, w reformach józefińskich, później we Francji w Rewolucji, w Polsce w Konstytucji 3 maja. I wszędzie zamiast rozumu zwycięża szaleństwo. W Austrii cesarz Józef przekreśla kompromisy, na których opiera się państwo Habsburgów i wywołuje powstanie w Belgii. We Francji doktrynerstwo doprowadza do wybuchu wojny bardziej religijnej niż politycznej w Wandei, w Polsce Sejm 4-letni zawiera samobójcze przymierze pruskie. Tak jakby głupota była potęgą metafizyczną i przez człowieka zwyciężoną być nie mogła.

Tymczasem na moment przed wybuchem Rewolucji i przed zwołaniem Sejmu 4-letniego, w chwili gdy niecierpliwość ogółu dochodziła już do stanu wrzenia, w pierwszych miesiącach 1788 r. rodzą się dwaj ludzie, którzy wydają się być sędziami tej epoki, która ich wydała — Schopenhauer i Byron. Obaj wierzą w rozum, a pogardzają głupstwem. Schopenhauera *O sztuce prowadzenia sporów* to cyniczny w swej brutalności wykład, jak pokonać głupca obracając przeciw niemu własną jego głupotę. Ale ten rozum, choć tak agresywny, granice swego panowania ma ściśle zakreślone. Nic bardziej beznadziejnego niż bezsilność człowieka wobec zła, które tkwi w nim i którego rozum nie może zwyciężyć, a tylko rozpoznać i osądzić, jeżeli nie ma nastąpić obłęd. Zarazem rozum nigdy nie może zostać zupełnie zwyciężony — a przynajmniej u człowieka lepszego rodzaju pozostanie jasność spojrzenia i zdolność wydawania sądu.

U Byrona w tragedii *Sardanapal,* gdy buntownicy prowadzeni przez arcykapłana Belezesa szturmują pałac królewski — król w starciu orężnym mówi do arcykapłana „zginiesz", na co tamten odpowiada „ale nie przez ciebie". A więc na razie zwyciężę, bo lepiej znam i stosuję reguły gry, ale samych reguł nie zmienię i kiedyś przez nie też zginę. Gdy prawodawca—pedagog jest w najwyższym stopniu nie dramatyczny, to światopogląd Schopenhauera i Byrona jest dramatyczny *per excellence*. Tylko że dramat Byrona nie jest tragedią antyczną. Nie ma w nim siły nadprzyrodzonej, która by przez usta wyroczni wydawała sąd nad jego bohaterami. Świat wyższy milczy, a gdy się pojawia, to w sposób fantastyczny. Nie ma też, jak w dramacie baroku, wyroku wydanego przez autorytet tego świata. Gdy Sardanapal ginie, nie pojawia się Fortynbras, aby kazać go pochować jako wojownika, żaden też następca jego na tronie Assyrii nie rozsądzi sprawy między nim a Belezesem, i nie wyda wyroku jak w dramatach Calderona. Sąd o sobie może wydać tylko bohater sam.

Człowiek może się tak całkowicie uwikłać w walce, którą prowadzi, że stanie się tylko stroną i spojrzenie ze stanowiska strony będzie dla niego jedynym. Rozum jego będzie tylko doradcą poddającym mu środki do osiągnięcia celu i adwokatem jego sprawy. Taki będzie klasyczny pozytywista, przekonany, że jego poglądy i ideały są wyrazem, zależnie od tego, do jakiej szkoły on należy, epoki lub rasy. Nie sądzi on siebie i nie ma nikogo, kto by mógł go sądzić. Bywa jednak, że jego adwokacki rozum mówi mu, że jest przedstawicielem rasy najwyższej lub najdalej posuniętym w rozwoju reprezentantem epoki. Tylko że wtedy musi ustanowić hierarchię wartości, a gdy to czyni, to nie przestając być stroną staje się prawodawcą i sędzią. Taki Gobineau tworząc hierarchię raz za podstawę jej przyjmuje siłę żywotną. Rozum i talenty artystyczne nie mają tutaj nic. Tyle tylko pokrewieństwa przyznaje im się z zasadą hierarchii, że poniżej pewnego minimum żywotności i one muszą zaniknąć, tak jak uzdolnienie u jednostki. Ze swojego stanowiska ma on słuszność, bo intelekt pojęciem biologicznym nie jest. A jednak jest coś tragicznego w tym, że intelektowi przyznana tu została jedynie rola służebna. Rozum nie wyrzekłby się pozycji nadrzędnej, gdyby nie poniósł klęski — pozytywizm powstał z klęski i z przyznania się do klęski, dlatego jest zupełnie nie dramatyczny. Dramatyzm jest jedynie w tym procesie historycznym, który odbywa się w myśli, zaczyna się od racjonalistów, a kończy na umysłach w stylu Gobineau. Ogniwa tego dramatu znajdziemy u Schellinga, tylko że nie w porządku czasu, ale postawione obok siebie jako równoczesne. „Naukowa filozoficzna genialność. Rozum podnosi się tu do umysłu. Czysty rozum w najwęższym znaczeniu umie tylko podług danej reguły działać, rozum w wyższym znaczeniu, jako władza sądzenia umie odróżniać, jaką regułę zastosować. Rozum w najwyższym znaczeniu, jako umysł sam sobie stwarza regułę".

III

W trzeciej ćwierci XIX stulecia pozytywizm zapanował nad umysłami. Racjonalista, o ile nie jest chociażby w najmniejszym stopniu pozytywistą, jest istotą egzotyczną, romantyzm z powierzchni życia umysłowego znika. Przychodzi Nietzsche — jest on romantykiem i pozytywistą, wierząc nade wszystko w odwagę i siłę, gdyż upatruje w nich tak piękno jak i wartość biologiczną. Z własnej natury jest przede wszystkim artystą, jako wychowanek swej epoki jest entuzjastą biologii. W niej, w sposób paradoksalny, widzi potwierdzenie tego poglądu na człowieka, jaki dyktuje mu jego artystyczna psychika. Dla natury ważne są jedynie najwyższe egzem-

plarze gatunku, przez nie tworzy on nowy gatunek. W Wojowniku i w człowieku myśli, który nie rozumiany przez tłum głosi mu swoją prawdę, upatruje on poprzedników i przodków przyszłego nadczłowieka, gatunku tak wyższego od człowieka jak człowiek wyższy jest od małpy. Ale ten romantyk nie ma metafizyki, ten pozytywista nie ma ścisłości naukowej — Nietzsche jest zerwanym kwiatem, odłączonym od korzeni. Świat, w którym on przebywa i w który prowadzi, jest światem nierealnym.

Jest on pierwszym z zastępu duchów pokrewnych, które pojawiać się będą w dwa dziesiątki lat młodszym od niego pokoleniu. Bliscy mu nie światopoglądem ale kierunkiem drogi, w którą wyruszyli, są Wyspiański i Unamuno. Obaj jak i Nietzsche nienawidzą brzydoty wszelkiego psychicznego cherlactwa i ucieczki przed nią szukają w świecie piękna i siły. Niemniej jest między nimi wielka różnica. Nietzsche należy do narodu, który osiągnął szczyt potęgi politycznej i wszystkiego, co potęga z sobą niesie, a więc bogactwa i oświaty. Zarazem narodu, w którym rozpoczął się proces degradacji umysłowej i psychicznej. Otoczony jest ludźmi, którzy żyją w nieustannym zachwycie nad wszystkim co niemieckie, a tego, że ginie to, co Niemcom dało wielkość, nie widzą, bo należąc w całości i bez reszty do swojej epoki widzieć tego nie mogą. Bo język niemiecki wyrodniał, nauka stawała się coraz mniej zdolną do przyjmowania nowych impulsów, ludzie wybitni pojawiali się coraz rzadziej. Tymczasem filister niemiecki uwierzył, że żyje w Atenach Peryklesa. Przeciwko temu filistrowi zwróciła się cała wściekłość Nietzschego, wściekłość tak wielka, jakby przeczuwał on przyszłość. Ludziom zadowolonym z siebie i z losu mówił on o nieustającym dążeniu.

Wyspiański i Unamuno należeli do narodów będących w położeniu biegunowo odmiennym. Polska była w niewoli, Hiszpania w poniżeniu i upadku. A jednak zagadnienia, przed którymi oni stali, były niezmiernie podobne. To, z czym walczyli, to tolerancja dla sił, które, gdy się rozwiną, to w niewoli i poniżeniu utrzymać muszą na zawsze. Komunały zamiast myślenia i kult bierności i niedołęstwa, wreszcie jakieś żałosne przekonanie o swej wyższości nad tymi, którzy są silni. Wyspiańskiego walka z romantyzmem to walka z nierealnym, literackim charakterem, jaki przybrała w romantyzmie wola czynu, i z niezdolnością do czynu prawdziwego. W dramacie *Lelewel* bohaterowie, to ludzie którzy w czasie Powstania Listopadowego sprawują władzę rzeczywistą lub formalną, Ks. Adam Czartoryski, Lelewel i inni. Deklamują oni na scenie, w chwilach rozstrzygających uciekają przed odpowiedzialnością, intrygują przeciw sobie. I ten świat nierealny przez pięć aktów przesuwa się przed oczyma widzów aż w ostatnim momencie ostat-

niej sceny daje znać o sobie jedyna siła realna — armaty nieprzyjaciela. Przed tą Polską ucieka Wyspiański do Polski piastowskiej i do Grecji Homera.

Na tych ludziach romantyzm się kończy, gdyż nic więcej do powiedzenia już nie ma — pozostają tylko epigoni i karykatury. Tylko że koniec romantyzmu nie jest zwycięstwem jego współzawodnika. W świecie idei duch epoki osiąga zwykle zwycięstwo nad epoką poprzednią, ale z dwóch przeciwników działających równocześnie rzadko ginie jeden.

Nie można sobie wyobrazić pozytywizmu bez eksperymentowania. A każdy eksperyment wyrywa z jakiejś rzeczywistości jeden element i bądź usuwa go, bądź potęguje, bądź zastępuje innym, a resztę zostawia bez zmian. Dziedziną wiedzy, która metodzie tej nadawała prawomocność, choć jej samej eksperyment był obcy, była geometria. Gdy w trójkącie pozostawiłem te same kąty, a jedynie wielkość boków zmieniłem, nie zmieniłem właściwie nic. Otrzymałem ten sam trójkąt, z tymi samymi stosunkami boków, a tylko wymiary stały się inne. Od czasu Łobaczewskiego i Bolyaya powszechna stosowalność takiej geometrii stanęła pod znakiem zapytania. W sto lat później świadomość, że mogą być jeszcze inne geometrie, stała się powszechna. Ale jeszcze nieświadomość tego, że metoda odrywania jednych elementów jednej i tej samej rzeczywistości od drugich, stosowana w innych dziedzinach, na pewno da nam prawdy o wiele bardziej względne niż geometria Euklidesa. Geometria zaś nieeuklidesowa zaprowadzi nas do świata pokrewnego światu astrologii, gdy nie możemy zmienić położenia jednej planety, przy pozostawieniu innych, bo takiego układu planet nie otrzymamy. Nie możemy też w astrologii, a jest to o wiele ważniejsze, nawet wyobrazić sobie, aby przy tych samych cechach wrodzonych mógł być bieg życia całkowicie inny, bo i cechy wrodzone i okoliczności zewnętrzne zależeć muszą, przynajmniej w pewnej mierze, od tej samej siły. W obu tych światach pozytywista będzie zabłąkanym przybyszem. Płyniemy więc po nieznanym morzu bez busoli.

Dlatego nauka coraz bardziej przestaje być źródłem inspiracji a staje się fatum. Coraz więcej jest ludzi prawdziwemu jej duchowi obcych, a wielbiących w niej siłę, największą jaka kiedykolwiek istniała. Ci są największymi jej fanatykami. Naprawdę są niewolnikami siły, której nie rozumieją i która jest dla nich przeznaczeniem w najbardziej fatalistycznym sensie tego słowa, tak jak podług słów Napoleona przeznaczeniem dla człowieka nowożytnego jest polityka. Są inni, którzy w umyśle przeżywają to, co ludzkość przeżywała w minionych wiekach i tysiącleciach. Ci szukają w nau-

ce potwierdzenia, a gdy ona dać im go nie może, wyrywają z niej jeden odcinek i czynią go podstawą wszystkiego. Taki był już Gobineau, który wyprowadzając całą wiedzę o człowieku z biologii uważał się za myślącego w sposób naukowy. W rzeczywistości był kontynuatorem światopoglądów o tysiące lat starszych niż europejska nauka. Był on w tym reprezentantem bardzo rozpowszechnionego w ostatnim stuleciu typu umysłu, lecz gdy on pozostał przez całe życie takim samym człowiekiem, dla wielu innych światopoglądy należące do przeszłości stały się punktem wyjścia dalszej ewolucji. Wydaje się, że dla wielu ludzi naszej epoki jest jakąś koniecznością najpierw osadzenie się myślą w przeszłości, a potem wyrwanie się z niej i szukanie drogi do myśli nowożytnej. Odtworzyć oni muszą drogę, jaką przeszła ludzkość. Mówią np. „nie mogę osądzać człowieka, który jest z innego świata ludzkiego niż ja. Posądzając go stwierdzam, czy byłbym zadowolony z siebie czy nie, gdybym czynił tak jak on. Ale w tym założeniu, że czyniłbym tak jak on, tkwi, że byłbym nim. Jednocześnie jako ja sądziłbym to, co czyniłbym jako on, co jest absurdem". Między zrozumieniem tej prawdy, a prawdy drugiej, że odrębnym gatunkiem ludzkim jest każda jednostka, że więc taki sam absurd będzie, choćby ten, którego osądzam, był moim bratem, jest przepaść paru tysiącleci. Kto ją przekroczy w tym życiu, dla tego wykształcenie historyczne nie będzie czymś obcym, jakąś sprawą czystej erudycji. Wielka przemiana stosunku jednostki do grupy i wyjście ze stanu plemiennego, to nad czym ludzkość pracowała przez wiele wieków, to dokonało się w nim. W dziejach jego życia zawarta jest historia ludzkości.

W nową drogę wyruszyła też sztuka i wyruszyć musiała, jeżeli nie miała się zmienić w bezduszną parodię Nietzschego i Młodej Polski. Wyrzekła się wszelkiego patosu, którym często grzeszyli romantycy i w którym celowali ich epigoni. Już to wyrzeczenie, najbardziej nierozerwalnie związane z duchem epoki, nie obyło się bez ofiar. Ileż słów w ciągu wieków stało się patetycznymi, jak cnota, uczony. Teraz żywy język o nich zapomina i tworzy wyrazy pozbawione kształtu i stylu, zamiast cnoty zalety moralne, zamiast uczonego naukowiec. Istotniejsze jest z tego samego ducha pochodzące wyrzeczenie się upojenia walką, jako tematu sztuki. Zło jest zawsze jednym z pierwszych tematów sztuki, artysta nie może przedstawiać tylko cukierkowatych sielanek w stylu Fenelona. Gdy więc walka przestaje być tematem najsilniej działającym na wyobraźnię, szlachetniejsze rodzaje winy nikną, a przedmiotem sztuki staje się szkaradzieństwo.

Są krajobrazy brzydkie, oszpecone przez słupy telegraficzne i przez wstrętne małe domki o dachach z jednej strony spadzistych,

które stają się piękne o zmierzchu lub przy blasku księżyca, gdy wszelka szpetota skryje się w ciemności, a tylko zarysy wielkich drzew pozostaną widoczne. Dlatego też sztuka, która nie może oderwać się od krajobrazów szpetnych, musi szukać słabego oświetlenia, które nie uczyni brzydoty zupełnie niewidoczną, ale pozwoli jej się skryć. Osiągnie je ona niekiedy przez odległość narratora od przedmiotu, najczęściej gdy patrzy przez pryzmat wspomnień dziecka. I jeżeli kiedyś powstanie synteza nowej sztuki z romantyzmem, o wiele trudniejsza niż ta, jaką osiągnął Nietzsche, to punktem, od którego będzie można ją budować, będzie wywołanie przez sztukę psychiki dziecka. Aby wyjść poza psychikę człowieka dorosłego, będzie musiała ta sztuka być filozoficzną. Ale bez filozofii nikt nie zdoła odpowiedzieć na pytania, jakie stawia czas w momentach zwrotnych. Dlatego najbardziej potrzebują filozofii epoki tragiczne.

Zenon Szpotański

MAX SCHELER

MATERIALNE APRIORI W ETYCE

Zamieszczony poniżej tekst stanowi fragment dzieła Maxa Schelera *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Dzieło to jest nie tylko najwybitniejszym osiągnięciem w bogatym i wielostronnym dorobku tego filozofa, lecz zarazem przedstawia jedno z nielicznych, szczytowych osiągnięć współczesnych dociekań teoretycznych na polu etyki i ogólnej teorii wartości. Niniejszy fragmen prezentuje właśnie podstawowe wątki etycznej i aksjologicznej koncepcji Schelera. Przekład został dokonany w oparciu o pierwsze wydanie wspomnianej pracy, zawarte w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", t. I i II.
Termin „apriori", występujący w tytule fragmentu, użyty jes w charakterze rzeczownika (a nie przysłówka) i odpowiada opisowemu zwrotowi „to, co aprioryczne". (przyp. tł.)

W rozważaniach poniższych pragnę pokazać, w jaki sposób równie w obrębie a p r i o r i w a r t o ś c i (*Wertapriori)* to, co formalne bynajmniej nie pokrywa się z tym, co aprioryczne, oraz jaki istnieją tutaj z a s a d n i c z e r o d z a j e apriorycznych powiąza istotnych. Nie będzie można jednak wyliczyć wszystkiego, co należy do każdego z tych zasadniczych rodzajów, oznaczałoby t bowiem rozwinięcie samej etyki pozytywnej, na co tu nie m miejsca.

1. FORMALNE ZWIĄZKI ISTOTNE

Wśród związków apriorycznych określić można jako (czysto) „formalne" te, które są niezależne od wszelkich rodzajów i jakośc wartości oraz od idei „nosiciela wartości" i których podstawą jes istota wartości jako wartości. Przedstawiają one razem czyst aksjologię, która w pewnym sensie odpowiada czystej logice. W je obrębie można znowu odróżnić czystą naukę o samych wartościach od nauki o zachowaniach się wobec nich (*Werthaltungen*) (odpowiednio do „logicznej teorii przedmiotu" i „teorii myślenia").

Przede wszystkim trzeba tutaj wskazać na fakt istotny, że wszystkie wartości (etyczne, estetyczne, itd.) dzielą się na wartości pozytywne i negatywne (mówiąc dla uproszczenia). Tkwi to w i s t o c i e wartości i obowiązuje (*gilt*) całkiem niezależnie od tego, ż możemy wyczuwać (*fühlen*) właśnie te szczególne przeciwieństw

wartości (tzn. wartości pozytywne i negatywne), jak piękny — brzydki, dobry — zły, przyjemny — nieprzyjemny, itd.

Do tego dołączają się częściowo już przez Franciszka Brentanę wykryte „aksjomaty", które *a priori* ustalają stosunek bytu do wartości pozytywnych i negatywnych. Oto one:

Istnienie pozytywnej wartości samo jest pozytywną wartością.
Istnienie negatywnej wartości samo jest negatywną wartością.
Nieistnienie pozytywnej wartości samo jest negatywną wartością.
Nieistnienie negatywnej wartości samo jest pozytywną wartością.

W dalszym ciągu trzeba tu wymienić związki istotne między wartością a (idealną) powinnością. W pierwszym rzędzie twierdzenie, że wszelka powinność musi być ufundowana w wartościach, tzn. tylko wartości powinny lub (*und*) nie powinny zaistnieć (*sein*)[1]. Oraz twierdzenia, że wartości pozytywne powinny zaistnieć, a negatywne nie powinny zaistnieć.

Następnie chodzi o związki, które *a priori* zachowują ważność dla stosunku między bytem (*Sein*) a idealną powinnością oraz ustalają jego odniesienie do zaistnienia słusznego (*Rechtsein*) i zaistnienie niesłusznego. Tak więc każde zaistnienie (*Sein*) czegoś (pozytywnie) powinnego jest słuszne; każde zaistnienie czegoś, co nie powinno zaistnieć — niesłuszne; każde niezaistnienie czegoś powinnego — niesłuszne; każde niezaistnienie czegoś, co nie powinno zaistnieć — słuszne.[2]

Dalej, należą tu związki tego rodzaju, że ta sama wartość nie może być pozytywna i negatywna, lecz każda nie negatywna wartość jest pozytywną wartością, a każda nie pozytywna wartość — negatywną. Również te twierdzenia nie są zastosowaniami zasady sprzeczności i zasady wyłączonego środka choćby dlatego, że zupełnie nie chodzi o stosunki między zdaniami, do których stosują się te zasady. Nie są one także tymi samymi związkami istotnymi, które zachodzą między zaistnieniem a niezaistnieniem, jak gdyby chodziło tutaj jedynie o zaistnienie i niezaistnienie wartości. Związki te raczej zachodzą pomiędzy samymi wartościami, zupełnie niezależnie od tego, czy one zaistnieją (*sind*), czy też nie zaistnieją.

Odpowiadają im zasady zachowania się wobec wartości: niemożliwe jest uważać tę samą wartość za pozytywną i negatywną, itd.

---

[1] Związki te kładą podwaliny (*begründen*) czysto formalnej nauki o wartości, która staje obok czystej (formalnej) logiki jako nauki o przedmiotach w ogóle.

[2] Tak jak idealna powinność niewiele ma do czynienia z obowiązkiem i normą, tak też to, co słuszne (*das Rechte*), niewiele ma do czynienia z „tym, co stosowne" (*das Richtige*), odnoszącym się tylko do zachowania, które jest takim, jakiego domaga się norma.

Podkreślam przy tym, że wykryte przez Kanta zasady częściowo przedstawiają tylko szczegółowy wypadek owych formalnych zasad zachowania się wobec wartości. Mianowicie są one odniesione (fałszywie) jedynie do sfery moralnej, a nie są (fałszywie) odniesione również do zachowania się wobec wartości, lecz bezpośrednio do chcenia, podczas gdy faktycznie tylko dlatego obowiązują one chcenie (dążenie w ogóle), ponieważ obowiązują zachowania się wobec wartości, leżące u podstaw chcenia (i dążenia). Bowiem Kantowskie „prawo moralne" oznacza w swych rozmaitych sformułowaniach albo to, że pożądane jest uniknięcie sprzeczności w stawianiu celu (skierowanym subiektywnie i zgodnie z normą ku „przyczynieniu się do stworzenia państwa takich celów, w którym dany cel może bez żadnej sprzeczności współistnieć z każdym innym celem"), albo to, że pożądane jest zachowanie konsekwencji chcenia (tzn. zachowanie „wierności" wobec siebie samego), chcenie tego samego w tych samych warunkach (tzn. w tych samych warunkach „empirycznego charakteru" i „środowiska").[3] Przy tym jednak Kant nie docenia właśnie różnych spraw: 1. Że zupełnie niemożliwe jest uzyskanie idei dobra w oparciu o te „formalne" zasady; że wartość „dobry" jest raczej tylko dziedziną zastosowania tych formalnych zasad dotyczących wartości (które zachowują ważność dla wszystkich wartości), ale to zastosowanie zakłada wartości „dobry" i „zły". 2. Że te zasady (jak również zasady logiczne) opierają się na naocznych związkach istotnych. 3. Że one równie pierwotnie obowiązują między wartościami, jak między zachowaniami się wobec wartości. 4. Że są one zasadami ujęcia wartości (o ile są zasadami aktowymi), a nie są pierwotnie zasadami dotyczącymi woli. Natomiast wydaje się, że doszedł on do zasadniczo słusznego, negatywnego poznania, iż nie są one prostymi zastosowaniami (teoretycznych) zasad logicznych, tzn. takich, które są tylko zastosowane do zachowania moralnego, o ile jest ono przedmiotem sądu, lecz w każdym wypadku są również bezpośrednio zasadami samego postępowania moralnego — chociaż, jak on przyjmuje, pierwotnie chcenia, a nie zachowania się wobec wartości. Wydaje mi się, że to oznacza jego twierdzenie, iż w nich „rozum staje się bezpośrednio praktyczny".

Jednak zupełnie zapoznaje on (zresztą również w dziedzinie teoretycznej) sens tych „zasad". Zasada sprzeczności nie dlatego posiada ważność dla bytu, ponieważ posiada ona ważność dla „my-

[3] To, że Kantowskie „prawo moralne" w zasadzie jest tylko zasadą tożsamości i sprzeczności, zastosowaną do sfery chcenia, zostało na nowo trafnie uwydatnione przez Th. Lippsa.

ślenia o bycie", lecz dlatego obowiązuje myślenie o bycie, ponieważ wypełniający ją związek istotny jest spełniony we wszelkim bycie (włączając nawet faktyczne myślenie). To znaczy związek ów mówi: Niemożliwe jest, by w sferze zdań zaszedł taki wypadek, że zdania „A jest B" i „A nie jest B" są zarazem prawdziwe, bowiem byt wyklucza to ze swej istoty. Tylko przez sprzeczność jednego z tych zdań («A jest B» i «A nie jest B») z bytem, mogą jedno i drugie, być zdaniami pomyślanymi w sądach. A jeśli mają być prawdziwymi zdaniami, to musi zachodzić jakaś różnica, bądź między A jednego zdania i A drugiego (np. A i A'), bądź między B (B i B'), bądź między ich połączeniem. Lecz sądy obowiązuje to, że niemożliwe jest faktycznie sądzić: «A jest B» i «A nie jest B», o ile w sądach domniemane jest to samo A i B oraz ten sam rodzaj ich powiązania bytowego. Tam, gdzie wydaje się, jak gdyby sądziło się w ten sposób, pod tym samym sformułowaniem ukrywa się fakt odmiennego sądzenia. Zdania: «A jest B» i «A nie jest B» *a priori* nie mogą współzachodzić (*salva veritate*), ponieważ byt to wyklucza. Nigdy zatem nie wolno godzić się, że istnieją sądy tej formy! Właśnie to, że nie istnieje żaden taki sąd, głosi — między innymi — zasada sprzeczności.

Analogicznie jest w dziedzinie wartości. Wprawdzie taki sam lub ten sam przedmiot może być „oceniony" (*bewertet)* pozytywnie i negatywnie, ale tylko w oparciu o inny intendowany w nim stan wartościowy (*Wertverhalt*). Jeśli ten sam stan wartościowy jest w intencji „zachowania się wobec wartości", to tylko sformułowanie zachowania się wobec wartości może być odmienne. Dlatego taki związek istotny, że ten sam stan wartościowy nie może nigdy być pozytywnie i negatywnie wartościowy, jest również spełniony w stanach wartościowych, leżących u podstaw wszelkich „skłonności" (mówiąc językiem Kanta). To, że nie możemy tego samego stanu wartościowego pragnąć i czuć do niego odrazę, jest twierdzeniem oczywistym. Tam, gdzie wydaje się to mieć miejsce, rozmaite stany wartościowe kryją się pod rzekomo identyczną intencją zachowania się wobec wartości. Zasada ta jest spełniona również przy najjaskrawszym „kaprysie" w ocenie wartościującej. Bowiem także oceny wartościujące są przedmiotami dających się wyczuć stanów wartościowych. Możemy np. smucić się z powodu nie-wartości (*Unwert*) naszych negatywnych ocen wartościujących dotyczących wyższych wartości pozytywnych, tzn. z tego powodu, „że w ten sposób zachowujemy się wobec wartości" (*werthalten*). Dlatego też sprzeczność „logiki" i „nielogiki" ocen wartościujących nie jest pozorną, lecz prawdziwą

sprzecznością między immanentną logiką stanów wartościowych o charakterze (*Inbegriff*) „dobrym" a logiką innych stanów wartościowych, względnie między logiką ocen bycia dobrym a logiką ocen bycia inaczej wartościowym (*das sonstige Wertvollsein*) — co stanowi moralną „walkę" życia. Natomiast nie jest to — jak sądzi Kant, który ujmuje zasady tożsamości i sprzeczności (fałszywie) jako normy naszego sądzenia (i chcenia) — jakiś rodzaj „nieposłuszeństwa" wobec tych zasad. Kto np. chce czegoś innego w podobnych sytuacjach, dajmy na to wobec przyjaciela i wroga — w tej samej kwestii prawnej, lub w tej samej sytuacji (mając te same uprawnienia, co ktoś inny) pozwala sobie na coś, czego odmawia innemu; albo kto modyfikuje decyzję woli bez nowych podstaw (które należą do sfery wchodzących dla niego w grę stanów rzeczy), ten nie „uchybia" — jak mniema Kant — tym „zasadom", lecz popada w złudzenie odnośnie dziedziny ich zastosowań. Na przykład pewne sytuacje (wobec przyjaciela i wroga) traktuje on jako różne, c h o c i a ż są one takie same; swoją sytuację uważa za wartościowo odmienną od sytuacji drugiego; stany rzeczy, które są takie same, traktuje jako różne. Aby jednak wyjaśnić, dlaczego popada on w z ł u d z e n i e, trzeba już wskazać jako przyczynę jego z ł ą wolę, która nigdy nie może tkwić w „nieposłuszeństwie" wobec tych zasad, jakie on raczej w s p o s ó b k o n i e c z n y realizuje (*erfüllt*).

2. WARTOŚCI I NOSICIELE WARTOŚCI

Aprioryczne związki zachodzą również między w a r t o ś c i a m i i n o s i c i e l a m i w a r t o ś c i — zgodnie z ich istotą. Podaję znowu tylko kilka takich związków jako przykłady.

Tak więc moralnie dobre i złe mogą być (pierwotnie) tylko o s o b y, a wszystko inne jedynie ze w z g l ę d u n a o s o b y — jakkolwiek pośredni byłby ten „wzgląd". Właściwości osoby, o ile różnicują się (*variieren*) (według reguł) zależnie od jej d o b r o c i (*Güte*), zwą się cnotami (*Tugenden*)[4], natomiast zwą się przywarami, o ile różnicują się zależnie od jej zła (*Bösheit*). Także akty woli i działania są dobre lub złe tylko w tej mierze, w jakiej współuchwytuje się w nich czynne o s o b y.[5] Z drugiej strony np.

[4] Osoba jest ciągłą aktowością (*kontinuierliche Aktualität*); przeżywa ona cnotę w modusie „możności" tej aktowości ze względu na „coś, co powinne" (*ein Gesolltes*).

[5] To ogólne określenie obejmuje różne przypadki, w których one zostają uchwycone bądź jako szczególni n o s i c i e l e wartości moralnych, bądź też jako proste „z n a k i" dobra lub zła (*Schlechtigkeit*) o s o b y.

jakaś osoba nigdy nie może być „przyjemna" bądź „pożyteczna". Wartości te są raczej ze swej istoty wartościami rzeczy i zdarzeń. I odwrotnie: nie ma rzeczy i zdarzeń moralnie dobrych lub złych.

Tak więc wszystkie wartości estetyczne są z istoty wartościami 1. przedmiotów; 2. wartościami przedmiotów, których uznanie za realność (*Realitätssetzung*) (w jakiejkolwiek formie) jest uchylone, które zatem istnieją jako „pozór", bądź też — jak np. w dramacie historycznym — fenomen realności jest częściową treścią „obrazowo" danego przedmiotu pozornego; 3. wartościami, które przysługują przedmiotom dopiero na podstawie ich naocznej obrazowości (w odróżnieniu od czystego „bycia pomyślanym").

W przeciwieństwie do tego wartości etyczne w ogóle są, po pierwsze wartościami, których nosiciele (pierwotnie) nigdy nie mogą być dani jako „przedmioty", ponieważ one z istoty znajdują się po stronie osoby (i aktu). Nigdy bowiem osoba nie może być nam dana jako „przedmiot", a tak samo i każdy akt.[6] Skoro tylko w jakikolwiek sposób „uprzedmiotowiamy" pewnego człowieka, z konieczności tracimy z oczu nosiciela wartości moralnych.

Po drugie są one wartościami, które w istotny sposób wiążą się z nosicielami danymi jako realni, a nigdy z czystymi (pozornymi) przedmiotami zobrazowanymi. Także tam, gdzie one występują w obrębie jakiegoś dzieła sztuki, np. pewnego dramatu, muszą jednak ich nosiciele być dani „jako" nosiciele realni (nie szkodzi przy tym fakt, że ci nosiciele, dani „jako realni", są częścią estetycznego pozornego przedmiotu zobrazowanego).

Wcale też nie wiążą się one w sposób istotnie konieczny z nosicielami, którzy są naocznie zobrazowani, lecz mogą również przysługiwać pomyślanym nosicielom.

Jak «dobry» i «zły» mają z istoty nosicieli w osobach, tak wartości „szlachetny" (*edel*) i „pospolity" (*gemein*) są z istoty „organizmy żywe". To znaczy obie te ważne kategorie wartości (przez Kanta zupełnie pominięte z powodu jego fałszywego dualizmu) są z istoty „wartościami życia" albo „wartościami witalnymi". Dlatego z jednej strony są one właściwe nie tylko ludziom, lecz także zwierzętom, roślinom, a nawet wszelkim istotom żywym; natomiast z drugiej strony nigdy nie przysługują rzeczom

---

[6] Jeśli pewne działanie dane nam jest przedmiotowo, to — o ile ma ono być nosicielem wartości moralnych — musi jednak być dane za pośrednictwem idei osoby (bądź też tylko osoby w ogóle), która sama nigdy nie może być nam dana jako przedmiot.

(*Dingen*), jak wartości tego, co przyjemne, oraz tego, co pożyteczne.[7] Lecz istoty żywe nie są „rzeczami", a cóż dopiero rzeczami fizycznymi (*Körperdinge*). Przedstawiają one najniższą (*letzte*) odmianę jedności kategorialnych.[8]

3. WARTOŚCI „WYŻSZE I NIŻSZE"

Pewien porządek, swoisty dla całego państwa wartości, polega na tym, że wartości wykazują w stosunku do siebie „porządek hierarchiczny" (*Rangordnung*), dzięki któremu jakaś wartość jest „wyższa", względnie „niższa" od innej. Podobnie jak rozróżnienie wartości „pozytywnych" i „negatywnych", tkwi on w istocie samych wartości i obowiązuje nie tylko nam „znane wartości".[9] Lecz to, że jakaś wartość jest „wyższa" od innej wartości, uchwytuje się w pewnym szczególnym akcie poznawania wartości, który nazywa się „preferowaniem" (*Vorziehen*). Nie wolno

---

7 Mówi się wprawdzie również o szlachetnych kamieniach (o „klejnotach"), o „szlachetnym winie", itd., ale przecież tylko w znaczeniu przenośnym, analogicznym do tego, gdy powiada się nawet: „piękne jedzenie" (np. „pięknie" smakuje).

8 Dowód na to, że jedność życiowa nie jest jakąś jednością „rzeczową" (a cóż dopiero „fizyczną"), nie może być tutaj podany.

9 Z drugiej strony rozróżnienie to nigdy nie może być sprowadzone do rozróżnienia wartości pozytywnych i negatywnych, a także do rozróżnienia wartości „większych" i „mniejszych". Bowiem to, co np. Franciszek Brentano wprowadza jako aksjomat, mianowicie że jakaś wartość, która jest sumą wartości $w_1 + w_2$, jest również wartością wyższą (tzn. jego zdaniem z definicji preferowaną) od w_1 czy w_2, nie stanowi żadnego samodzielnego twierdzenia o wartościach, lecz jedynie zastosowanie twierdzenia arytmetycznego do rzeczy wartościowych, a nawet tylko do ich symboli. W żadnym jednak wypadku jakaś wartość nie staje się „wyższa" od innej dlatego, że stanowi sumę „wartości". Właśnie to jest charakterystyczne dla przeciwieństwa „wyższy" i „niższy", że także pewna nieskończona wielkość, np. tego, co przyjemne (lub nieprzyjemne), nigdy nie osiąga jakiejkolwiek wielkości np. tego, co szlachetne (lub pospolite) bądź wartości duchowej (dajmy na to wartości poznania). Z pewnością należy „preferować" (*vorziehen*) sumę wartości nad wartość pojedynczą. Lecz błędne jest właśnie to, że Brentano zrównuje wartość wyższą z „wartością preferowaną" (*Vorzugswerte*). Bowiem preferowanie jest (z istoty) dostępem do „wyższej wartości", ale podlega ono jednak w poszczególnych przypadkach „złudzeniu". Poza tym w tym sensie „większej wartości" dotyczy tylko akt „wyboru" — nie „preferowanie" — który dokonuje się zawsze już w sferze jakiegoś szeregu wartości, mającego określone „położenie" w porządku hierarchicznym. Wreszcie, gdy Brentano (zob. *Anmerkungen zum Ursprung sittlicher Erkenntnis*) rezygnuje z rozstrzygnięcia, czy (jak sądził Arystoteles i Grecy) „akt poznania" jest wartościowo wyższy od „aktu szlachetnej miłości", czy jest odwrotnie (jak sądzą chrześcijanie), tzn. rozstrzygnięcia dokonanego w oparciu (*heraus*) o materialny porządek hierarchiczny wartości, gdy zatem takie zagadnienia materialnego porządku hierarchicznego chce on pozostawić historycznej relatywności, to nie możemy tutaj zgodzić się z nim (jak wskazuje również to, co nastąpi dalej).

powiedzieć, że wyższość jakiejś wartości jest dokładnie tak „wyczuta" jak sama pojedyncza wartość, i że wtedy wartość wyższa zostaje bądź „preferowana", bądź „odsunięta" (*nachgesetzt*). Raczej wyższość jakiejś wartości jest w sposób istotnie konieczny „dana" tylko w preferowaniu. Jeśli się temu zaprzecza, to staje się to przeważnie przyczyną fałszywego postawienia znaku równości między preferowaniem a „wybieraniem" (*Wählen*) w ogóle, a więc pewnym aktem dążenia. Gdy spośród możliwych celów (*Zwecken*) wybieramy ten, który jest ufundowany na jakiejś wartości wyższej, oczywiście musi to już opierać się na poznaniu wyższości danej wartości. A „preferowanie" dokonuje się bez jakiegokolwiek dążenia, wybierania, chcenia. Mówimy przecież: „Wolę różę od goździka" itd., nie myśląc o wyborze. Wszelki „wybór" zachodzi między jednym czynem a drugim czynem. Natomiast preferowanie dokonuje się również w odniesieniu do jakichkolwiek dóbr i wartości. To pierwsze (tzn. preferowanie między dobrami) może także zwać się „preferowaniem empirycznym".

W przeciwieństwie do tego aprioryczne jest to „preferowanie", które zachodzi już między samymi wartościami, niezależnie od „dóbr". Takie preferowanie zawsze obejmuje zarazem cały (nieograniczenie wielki) kompleks dóbr. Kto „woli" (*vorzieht*) to, co szlachetne, od tego, co przyjemne, ten dojdzie do (indukcyjnego) doświadczenia całkiem innych światów dóbr, aniżeli ten, kto tego nie czyni. „Wyższość jakiejś wartości dana" nam jest zatem nie „przed" preferowaniem, lecz w preferowaniu. Tam więc, gdzie wybieramy cel, który jest ufundowany na wartości niższej, musi zawsze leżeć u podstaw pewne złudzenie preferowania. Nie miejsce tutaj mówić o tym, jak są możliwe takie złudzenia preferowania.

Lecz, z drugiej strony, nie wolno również powiedzieć, że „wyższość" jakiejś wartości „oznacza" tylko to, iż jest ona tą wartością, którą „się preferuje". Chociaż bowiem wyższość jakiejś wartości dana jest „w" preferowaniu, mimo to wyższość ta jest relacją tkwiącą (*gelegene*) w istocie samej odnośnej wartości. Dlatego sam „porządek hierarchiczny wartości" jest czymś absolutnie niezmiennym, podczas gdy „reguły preferowania" (*Vorzugsregeln*) są zasadniczo zmienne w historii (zmienność, która jest jeszcze bardzo różna od uchwycenia nowych wartości).

Tam, gdzie zachodzi akt preferowania (*Vorzugsakt*) zupełnie nie potrzeba, aby w wyczuciu (*Fühlen*) musiała być dana wielość wartości. Ani nie trzeba, by była dana wielość, ani też, by taka wielość była dana jako „fundująca" akt preferowania.

Co do pierwszej sprawy, istnieje również wypadek, gdy np. ja-

kieś działanie dane jest jako bardziej preferowane niż wszystkie inne działania, przy czym ani n i e myślimy o tych innych działaniach, ani nie wyobrażamy sobie ich w szczegółach. Aktowi musi jedynie towarzyszyć świadomość „możności innego preferowania”. [10] Świadomość wyższości jakiejś wyczutej wartości może również wystąpić wtedy, gdy nie j e s t f a k t y c z n i e d a n a wartość odnośna (*Bezugswert*), w stosunku do której jest ona wyższa; [11] wystarczy, że ta inna wartość lekko zaznacza się w „świadomości” określonego „kierunku”. Właśnie tam zachodzi ten wypadek, gdzie preferowanie dokonuje się n a j p e w n i e j (i nie dochodzi do żadnej uprzedniej niepewności) oraz gdzie zarazem wyższość wyczutej wartości dana jest najbardziej oczywiście. Wreszcie w preferowaniu może być także dany stan, „że tutaj istnieje wyższa wartość od danej w wyczuciu”, przy czym s a m e j tej wartości jeszcze nie ma w wyczuciu. [12] Lecz to, że wartość b wyższa jest od wartości a, może być „dane” zarówno w p r e f e r o w a n i u b ponad a jak w «o d s u w a n i u» (*Nachsetzen*) a poza b. Jednakże oba te rodzaje uchwytywania tego samego stosunku hierarchicznego są zasadniczo różne. Wprawdzie jest to nawet związek aprioryczny, że obydwa rodzaje aktów mogą naprowadzać na ten sam stosunek hierarchiczny, jednak owa odmienność istnieje. Dokumentuje się ona również w ostry sposób charakterologicznie! Istnieją specyficznie „krytyczne” charaktery moralne — stają się one w największym stopniu „ascetyczne” — które wyższość wartości realizują zasadniczo poprzez akt „odsuwania”; przeciwstawiają im się charaktery pozytywne, które zasadniczo „preferują” i dla których także aktualnie „niższa” wartość staje się widoczna dopiero z „wieży”, na jaką poniekąd weszli w preferowaniu. Podczas gdy tamte zdążają do „cnoty” poprzez w a l k ę przeciwko „występkom”, te starają się jakby zagrzebać i zasypać występki nowo nabytymi cnotami.

„Preferowanie” jako akt należy całkowicie oddzielić od sposobu (*Art*) jego realizacji. Może ona polegać na szczególnej czynności, którą przeżywamy wykonując ją, zwłaszcza w klarownie ś w i a d o m y m, połączonym z „r o z w a ż a n i e m”, preferowaniu między wieloma wartościami, danymi w odczuciu (*Gefühl*). Lecz może również dokonywać się całkiem „automatycznie” w ten sposób,

---

[10] Analogicznie ma to ważność dla wybierania.

[11] „Zdecydowane” preferowanie jakiejś wartości, w przeciwieństwie do preferowania „chwiejnego”, charakteryzuje się właśnie tym, że inne wartości — które należą do szeregu wartości, między którymi się przekłada — zaledwie się przejawiają.

[12] Wiemy często, że mogliśmy uczynić „coś lepszego” niż uczyniliśmy, lecz nie jest nam dane to „lepsze”.

że nie uświadamiamy sobie przy tym żadnej „czynności", a wyższa wartość „jakby sama" wychodzi nam naprzeciw, jak w „preferowaniu instynktownym". Podczas gdy raz musimy mozolnie poniekąd docierać do wyższej wartości, innym razem zdaje się ona jakby „porywać" nas ku sobie, np. w „entuzjastycznym" «poddawaniu się» (*Sichdahingeben*) wyższej wartości. W obydwu wypadkach akt preferowania jest ten sam.

Ponieważ wszystkie wartości z istoty pozostają w pewnym porządku hierarchicznym, a zatem w stosunku do siebie są wyższe i niższe, co właśnie da się uchwycić tylko „w" preferowaniu i «odsuwaniu», to również „wyczucie" samych wartości jest w istotnie konieczny sposób ufundowane na „preferowaniu" i „odsuwaniu". Bynajmniej więc nie jest tak, żeby wyczucie wartości czy wielu wartości „fundowało" sposób preferowania (*Vorzugsweise*); jak gdyby preferowanie „do"-łączało się jako wtórny akt do wartości uchwyconych w pierwotnej intencji wyczucia. Wszelkie rozszerzenie zakresu wartości (np. jakiegoś indywiduum) raczej dokonuje się jedynie „w" preferowaniu i odsuwaniu. Wartości „dane" pierwotnie w tych aktach dopiero wtórnie mogą być „wyczute". Aktualna struktura preferowania i odsuwania ogranicza zatem jakości wartości, które wyczuwamy.

Po tym, co powiedziano jasne jest, że porządek hierarchiczny wartości nigdy nie może być wydedukowany czy wyprowadzony. Która wartość jest „wyższa" — to trzeba zawsze na nowo uchwycić w akcie preferowania i «odsuwania». Istnieje na to intuicyjna „oczywistość preferowania" (*Vorzugsevidenz*), której nie można zastąpić przez żadną dedukcję logiczną. Jednak można i trzeba zapytać, czy nie istnieją aprioryczne związki istotne między wyższością i niższością jakiejś wartości a innymi istotnymi jej właściwościami.

Wyłaniają się tutaj przede wszystkim rozmaite — odpowiadające już zwykłemu doświadczeniu życiowemu — cechy wartości, wraz z którymi wydaje się rosnąć ich wysokość, które jednak może sprowadzają się do jednego.

Tak więc wydaje się, że wartości są tym „wyższe", im są trwalsze (*dauerhafter*); podobnie tym wyższe, im mniej uczestniczą w „rozciągłości" i podzielności; również tym wyższe, im mniej są „ufundowane" przez inne wartości; także tym wyższe, im jest „głębsze" „zadowolenie" związane z ich wyczuciem; wreszcie tym wyższe, im mniej ich wyczucie jest relatywne z uwagi na przyjęcie (*Setzung*) określonych istotnych nosicieli „wyczucia" i „preferowania".

1. Dobra trwałe preferować nad przemijające i zmienne — tego uczy mądrość życiowa wszelkich czasów. Lecz dla filozofii owa „mądrość życiowa" jest jeszcze tylko „problemem". Chodzi bowiem o „dobra", a jeśli przez „trwanie" pojmuje się wielkość obiektywnego czasu, w którym te dobra istnieją, to powyższe twierdzenie ma niewiele sensu. Byle „płomień" i „woda", byle mechaniczny wypadek może zniszczyć np. dzieło sztuki najwyższej wartości. „Kropla wody" — jak mówi Pascal — może nadwerężyć zdrowie najzdrowszego i unicestwić jego życie; byle „cegła" — zgasić światło geniusza! „Krótkotrwałe istnienie" z pewnością niczego tutaj nie odbiera wysokości wartości danej rzeczy! Gdyby w tym sensie rozumiane „trwanie" uczynić kryterium wysokości wartości, szłoby się w kierunku pewnego zasadniczego złudzenia, które właśnie stanowiło istotę określonych „moralności", a zwłaszcza wszelkich moralności „panteistycznych". W tym typie moralności niejako filozoficznie formułowano ową sentencję codziennego życia, że „nie powinno się przywiązywać całym sercem do czegoś przemijającego", że „najwyższe dobro" jest tym, co nie uczestniczy w żadnej zmianie czasowej. Pogląd ten reprezentuje Spinoza, np. wyraźnie na początku swojej pracy *De emendatione intellectus.* [13] Nie rozmiłowuj się w niczym! Ani w człowieku, ani w zwierzęciu, ani w rodzinie, państwie, ojczyźnie, ani w jakiejś pozytywnej postaci bytu i wartości, ponieważ one są „przemijające" — brzmi owa jałowa mądrość! Obawa i trwoga przed możliwym unicestwieniem dobra wpędzają tutaj szukającego w coraz bardziej rosnącą „pustkę", gdyż ze strachu przed utratą pozytywnych dóbr nie może on w końcu uzyskać żadnego. [14] Jednak pewne jest, że samo obiektywne trwanie dóbr w czasie nigdy nie może ich uczynić wartościowymi.

Lecz zupełnie coś innego opiewa twierdzenie, że wartości, które są wyższe (nie dobra), w sposób istotnie konieczny są również fenomenalnie dane jako „trwałe" (*dauerhaft*) w stosunku do wartości niższych. Naturalnie „trwanie" jest w pierwszym rzędzie absolutnym i jakościowym fenomenem czasowym, który wcale nie jest tylko zwykłym brakiem „następstwa", lecz jest równie pozytywnym modusem, w jakim treści

---

[13] Idea Boga staje się tutaj wyłącznie „ideą bytu", a wartości mają być sprowadzone do czystej „pełni bytowej", którą określa on jako „doskonałość".

[14] Oczywiste jest tutaj, że aksjomat: „istnienie pozytywnej wartości samo jest pozytywną wartością" przekształca się w fałszywe twierdzenie, jakoby już istnienie w ogóle było wartością pozytywną. Analogicznie w wypadku pesymizmu twierdzenie, że nieistnienie negatywnej wartości samo jest pozytywną wartością, przekształca się w twierdzenie, jakoby nieistnienie w ogóle było wartością pozytywną.

wypełniają czas, jak następstwo.[15] Chociaż to, co nazywamy „trwającym" (w stosunku do czegoś innego) może być relatywne — samo trwanie jednak relatywne nie jest i absolutnie różni się jako fenomen od stanu „następstwa" (względnie zmiany). I tak trwała jest wartość, która ma w sobie (*an sich hat*) fenomen «„możności" — istnienia — w czasie» — całkiem obojętnie, jak długo istniałby również jej «rzeczowy» (*dinglicher*) nosiciel. I to „trwanie" przysługuje już w określony sposób ukształtowanemu (*bestimmt geartet*) „byciu wartościowemu czegoś". Tak np. gdy dokonujemy aktu miłości do jakiejś osoby (na podłożu jej osobowej wartości)! Wówczas zarówno w wartości, na którą się kierujemy, jak w przeżytej wartości aktu miłości, tkwi fenomen trwania i dlatego również „dalszego trwania" (*Fortdauer*) tej wartości oraz tego aktu. Byłoby zatem sprzeczne z pewnym związkiem istotnym zajęcie postawy wewnętrznej, która odpowiadałaby np. stwierdzeniu: „kocham cię teraz; albo przez określony czas". Ów związek istotny zachodzi — obojętnie, jak długo faktycznie trwa w obiektywnym czasie rzeczywista miłość do rzeczywistej osoby. Jeśli ewentualnie uznajemy, że w faktycznym doświadczeniu ten związek miłości osób z trwaniem nie zostaje spełniony, że przychodzi czas, gdy „już nie kochamy" danej osoby, mamy zwyczaj albo mówić: „pomyliłem się, nie kochałem tej osoby, to, co uważałem za miłość, było np. tylko wspólnotą interesów, itd."; albo: „zawiodłem się na rzeczywistej osobie (i jej wartości)". Bowiem to *sub specie quadam aeterni* należy do istoty prawdziwego aktu miłości. Z drugiej strony, na tym przykładzie można jasno zobaczyć, że samo faktyczne trwanie pewnej wspólnoty zupełnie nie dowodzi, iż więzią, która ją utrzymuje, jest miłość. Także np. wspólnota interesów czy przyzwyczajenie mogą faktycznie trwać dowolnie długo, równie długo — bądź dłużej — jak faktyczna „miłość osób". Jednak w istocie wspólnoty interesów, tzn. już w istocie takiej intencji i ujawniającej się w niej wartości (mianowicie wartości pożytku), tkwi — w przeciwieństwie do miłości i przynależnych jej wartości — „krótkotrwałość". Coś zmysłowo przyjemnego, czym się rozkoszujemy, względnie odnośne „dobro", może trwać dowolnie długo czy krótko (w czasie obiek-

[15] Błędem jest, gdy np. Dawid Hume wiąże czas w ogóle jedynie z „następstwem" różnych treści, a więc przyjmuje, że gdyby świat składał się z jednej jedynej, niezmiennej treści, to również nie byłoby żadnego czasu; gdy zatem dopuszcza istnienie „trwania" tylko w relacji dwóch następstw (*Sukzessionen*) o różnej prędkości. „Trwanie" nie jest czystą (*blosse*) różnicą następstwa, lecz pozytywną jakością, unaoczniającą się również bez pojawienia się jakiegokolwiek następstwa.

tywnym); a podobnie i faktyczne wyczucie tego, co przyjemne! Mimo to w istocie tej wartości tkwi, że ona np. już w przeciwieństwie do wartości zdrowia, a tym bardziej wartości „poznania", jest dana „jako zmieniająca się", i to w każdym akcie jej uchwycenia.

Najbardziej wyraźne staje się to w wypadku zasadniczo różnych pod względem jakościowym aktów, w których wyczuwamy wartości, oraz w wypadku wartości tych przeżyć.[16] Tak więc do istoty „szczęśliwości" (*Seligkeit*) i jej przeciwieństwa „rozpaczy" (*Verzweiflung*) należy, że utrzymują się i „trwają" mimo fluktuacji „szczęścia" (*Glück*) i „nieszczęścia", które mogą obiektywnie istnieć w obojętnie długim okresie czasu; do istoty „szczęścia" i „nieszczęścia" należy, że utrzymują się i trwają mimo fluktuacji „radości" i „cierpienia"; do istoty „radości" i „cierpienia"[17] należy, że utrzymują się i trwają mimo fluktuacji np. (witalnej) „błogości" (*Behaglichkeit*) i „niesmaku"; do istoty „błogości" i „niesmaku" należy, że utrzymują się i trwają mimo fluktuacji zmysłowych stanów przyjemności (*Wohl*) i bólu. Już w „jakości" odnośnego przeżycia uczuciowego tkwi tutaj w sposób istotnie konieczny „trwaniowość" (*Dauerhaftigkeit*); są one — kiedy bądź, komu bądź i jak długo bądź są faktycznie dane — dane jako „trwające" albo „zmieniające się". Przeżywamy w nich samych, jeżeli je przeżywamy — nie musząc oczekiwać na doświadczenie ich faktycznego trwania — pewną określoną „trwaniowość", a zarazem pewien określony wymiar (*Mass*) czasowego „rozprzestrzenienia się" (*Ausgebreitetheit*) w duszy i pewnego „przeniknięcia" (*Durchdrungenheit*) osoby nimi, co należy do ich istoty. O tyle więc temu „kryterium" „wysokości" jakiejś wartości niewątpliwie przysługuje pewne znaczenie. Wartości najniższe są zarazem z istoty „najbardziej krótkotrwałe", najwyższe są zarazem „wiecznymi" wartościami. Jest to zupełnie niezależne np. od możliwości empirycznego „stępienia" całego czysto zmysłowego wyczucia oraz od tego, co należy wyłącznie do psychofizycznych właściwości poszczególnych nosicieli wyczucia.

Czy jednak to „kryterium" jest również pierwotnym kryterium istotnym wysokości wartości — to inna sprawa.

2. Także to jest niewątpliwe, że wartości są tym „wyższe", im mniej są „podzielone", tzn. zarazem im mniej muszą być „podzielone" przy udziale wielu w nich. Fakt, że udział wielu np.

---

[16] Oczywiście należy odróżnić przeżycia wartości od wartości przeżyciowych tych przeżyć wartości.

[17] Wziętych jako jednostki fenomenologiczne.

w dobrach „materialnych" możliwy jest tylko dzięki ich podzieleniu (sztuka sukna, bochenek chleba), ma swą ostateczną podstawę fenomenologiczną w tym, że wartości tego, co zmysłowo przyjemne, z istoty są wyraźnie ekstensywne[18], a odpowiadające im przeżycia uczuciowe występują jako zlokalizowane i również ekstensywne w ciele. I tak to, co przyjemne w słodyczy, itd. rozpościera się na cukrze, a odpowiadające odczucie zmysłowe — na „języku". Ów prosty fakt fenomenologiczny, który wskazuje na istotę tego rodzaju wartości i tego stanu uczuciowego, pociąga za sobą to, że również materialne „dobra" tylko w ten sposób mogą być podzielone, że one same są dzielone, a ich wartość pozostaje w zmieniającej się proporcji do ich «rzeczowej» (*dinglichen*) wielkości, mianowicie w tej samej mierze, w jakiej są one jeszcze nieuformowane, a więc są „czysto" materialnymi dobrami. Tak np. sztuka sukna jest w przybliżeniu dwa razy więcej warta od jej połowy. Wielkość wartości stosuje się tutaj jeszcze do wielkości jej nosiciela. W jaskrawym przeciwieństwie do tego pozostaje np. „dzieło sztuki", które w rzeczy samej jest „niepodzielne" i którego żaden „kawałek" nie może być dziełem sztuki. Natomiast z istoty jest wykluczone, aby ta sama wartość w rodzaju „tego, co zmysłowo przyjemne", mogła być wyczuwana — i delektowana — przez większą ilość istot, bez podziału jej nosiciela a zarazem jej samej. Dlatego w istocie tego rodzaju wartości tkwi również „konflikt interesów" odnośnie dążenia do ich zrealizowania, jak też odnośnie rozkoszowania się nimi — całkiem jeszcze abstrahując od istniejącej ilości dóbr (która waży tylko na społecznej wartości gospodarki dobrami materialnymi); tzn. również, że do istoty tych wartości należy, iż one dzielą, a nie jednoczą, indywidua, które je wyczuwają.[19]

Natomiast inaczej przedstawiają się — aby wskazać przede wszystkim najjaskrawsze przeciwieństwo — wartości „tego, co święte", podobnie już wartości „poznania", „piękna", itd. oraz odpowiadające im uczucia duchowe. Nie mają one udziału w rozciągłości, nie są podzielne, nie domagają się również, aby

[18] „Ekstensywny" nie znaczy jeszcze „w porządku przestrzennym", a cóż dopiero „mierzalny". Tak więc ból nogi czy jakieś zmysłowe odczucie jest ze swej natury zlokalizowane i ekstensywne, ale bynajmniej nie jest uporządkowane na sposób przestrzenny, a już wcale nie jest „w" przestrzeni.

[19] Przy wyczuciu tych wartości jest również w największym stopniu wykluczone „współwyczucie" (*Mitfühlen*). Nie jest możliwe współwyczuwanie jakiejś rozkoszy zmysłowej w ten sposób, jak radości czy jakiegoś bólu (w wąskim znaczeniu) tak jak pewnego cierpienia. W związku z tym patrz moją rozprawę *Zur Phänomenologie des Mitgefühls und von Liebe und Hass*, Niemeyer, 1913.

ich nosiciele byli dzieleni, gdy mają być wyczuwane i przeżywane przez w i ę k s z ą ilość istot. Jakieś dzieło duchowej kultury może być jednocześnie przez dowolnie wielu ludzi uchwycone oraz w swej wartości wyczute i delektowane. Bowiem w istocie wartości tego rodzaju [jakkolwiek twierdzenie to staje się pozornie relatywne z uwagi na istnienie nosicieli tych wartości i ich materialność (*Stofflichkeit*), ograniczoność możliwego dostępu do tych nosicieli, np. zakupu książek, niedostępność materialnych nosicieli dzieła sztuki] tkwi, że mogą być n i e o g r a n i c z e n i e u d z i e l a n e bez ż a d n e g o dzielenia i zmniejszania. Nic jednak nie j e d n o c z y istot tak bezpośrednio i wewnętrznie, jak wspólne uwielbianie i czczenie „tego, co święte", które ze swej istoty wyklucza „materialnego" nosiciela, chociaż nie wyklucza takiego symbolu. A w pierwszym rzędzie „absolutnie" i „nieskończenie świętego", nieskończonej osoby świętej — „tego, co boskie". Wartość ta — „tego, co boskie" — jest zasadniczo „własna" każdej osobie właśnie dlatego, że jest wartością n a j b a r d z i e j n i e p o d z i e l n ą. Jakkolwiek to, co faktycznie w historii uzyskiwało znaczenie jako „święte" (np. w wojnach religijnych i sporach wyznaniowych) może d z i e l i ł o ludzi, jednak już w istocie i n t e n c j i n a t o, c o ś w i ę t e tkwi to, że ona u j e d n i a i ł ą c z y. Wszelkie możliwe rozdzielenie wiąże się tutaj jedynie z jego s y m b o l a m i i t e c h n i k a m i — nie z nim s a m y m.

Chociaż z pewnością chodzi tutaj — jak wskazują te przykłady — o „związki istotne", wątpliwe jest jednak, czy kryterium rozciągłości i podzielności wydobywa najpierwotniejszą istotę wartości „wyższych" i „niższych".

3. Mówię, że wartość rodzaju b „f u n d u j e" wartość rodzaju a, gdy pewna określona pojedyncza wartość a może być d a n a jedynie o tyle, o ile dana jest już określona wartość b — i to z istoty! Wówczas aktualnie „fundująca" wartość, tzn. tutaj wartość b, jest również aktualnie „wyższą" wartością. Tak więc wartość „tego, co pożyteczne" jest „ufundowana" w wartości „tego, co przyjemne". Bowiem „to, co pożyteczne", jest wartością tego, co — bez wnioskowania — okazuje się już w bezpośredniej naoczności „środkiem" do czegoś przyjemnego, np. „narzędzie". Bez tego, co przyjemne, nie istniałoby nic „pożytecznego". Z drugiej strony, wartość tego, co przyjemne — mam na myśli to, co przyjemne jako wartość — jest z istoty „ufundowana" w jakiejś wartości witalnej, np. zdrowia, a czucie czegoś przyjemnego (względnie jego wartość) jest ufundowane w wartości czucia istoty żywej (np. jej świeżości, siły), która ową wartość tego, co przyjemne, uchwytuje poprzez swoje wyczucie zmysłowe. Także czysto witał-

na (subiektywna) „wartość życia" — niezależnie od wszystkich wartości duchowych — n i e wyczerpuje się w odczuciach tego, co przyjemne, lecz r z ą d z i (*regiert*) pełnią jakości i wielkością wartości „przyjemny", którą czuje jakaś istota. Twierdzenie to jako zasada istotna jest zupełnie niezależne od wszelkich doświadczeń i n d u k c y j n y c h, które istnieją np. na temat powiązań między faktycznym zdrowiem i faktyczną chorobą a uczuciami przyjemności i nieprzyjemności u człowieka. Chodziłoby o takie doświadczenia, że np. wiele chorób płucnych, śmierć z uduszenia w pewnej określonej fazie, euforia przy paraliżu, itd. wiążą się z silnymi uczuciami przyjemności, albo że zerwanie paznokcia (mimo że istnienie tego organu nie posiada znaczenia dla całego procesu życiowego) powoduje większy ból, niż usunięcie kory mózgowej (które powoduje śmierć), i analogiczne fakty. Jest bowiem o c z y w i s t e, że wartość tego, co przyjemne, w c h o r y m życiu jest p o d p o r z ą d k o w a n a wartości tego, co przyjemne w z d r o w y m życiu, i to również w wypadku równości «przyjemnościowości» (*Annehmlichkeit*) czy większej «przyjemnościowości» chorego życia. Któż — także bardzo nieszczęśliwy — „zazdrościłby" paralitykowi jego euforii? Wyżej wymienione fakty wskazują tylko, że musimy odróżnić witalne z d r o w i e (*Wohl*) całego organizmu (jako nosiciela wartości życia) od zdrowia jego części, np. organów, tkanek, itd. (jako nosicieli wartości życiowych). Dolna granica wartości życiowej czy też „śmierć" wyklucza również z istoty wartość tego, co przyjemne (względnie całą sferę wartości „tego, co przyjemne" i „tego, co nieprzyjemne"). Zatem j a k a ś „p o z y t y w n a w a r t o ś ć ż y c i a" jest „fundamentem" dla tego szeregu wartości.

Chociaż rząd wartości t e g o, c o s z l a c h e t n e, i t e g o, c o p o s p o l i t e, jest niezależny od rzędu właściwych wartości duchowych (np. poznanie, piękno itd.), to jednak również ów rząd wartości jest jeszcze „ufundowany" w tym ostatnim. O tyle bowiem samo ż y c i e (w całym swoim ukształtowaniu) j e s t nosicielem wartości, które zgodnie z absolutnie obiektywnym porządkiem hierarchicznym wartości zajmują określoną wysokość, i m a faktycznie te wartości. Lecz taki „porządek hierarchiczny" da się uchwycić tylko poprzez akty d u c h o w e, które same nie są znowu uwarunkowane witalnie. To, że przykładowo człowiek jest najwartościowszą ze wszystkich istot żywych, byłoby tylko jakimś „antropomorficznym" wyobrażeniem, gdyby wartość tego poznania wartości była wraz z w s z y s t k i m i wartościami duchowymi (a więc również z wartością tego poznania, „że człowiek jest najwartościowszą istotą żywą") „relatywna" wobec „człowieka". Lecz

faktycznie stwierdzenie to pozostaje „prawdziwe" „dla" człowieka (to „dla" w sensie obiektywnym) niezależnie od człowieka. Jedynie o ile istnieją wartości duchowe i akty duchowe, w których są one uchwytywane, życie po prostu posiada jakąś wartość — abstrahując od zróżnicowania między sobą jakości wartości witalnych. Gdyby wartości były „relatywne" wobec życia, to samo życie nie miałoby żadnej wartości. Byłoby nawet bytem wartościowo neutralnym.

Jednak wszystkie możliwe wartości są „ufundowane" na wartości nieskończonego ducha osobowego i stojącego przed nim „świata wartości". Akty uchwytujące wartości same jedynie o tyle uchwytują absolutnie obiektywne wartości, o ile „w" nim są spełniane, a wartości są jedynie o tyle wartościami absolutnymi, o ile pojawiają się w tym państwie.

4. Jako kryterium wysokości wartości obowiązuje także „głębia zadowolenia", które towarzyszy już ich wyczuciu. Lecz z pewnością ich „wysokość" nie polega na „głębi zadowolenia". Jednak jest związkiem istotnym, że „wartość wyższa" daje również „głębsze zadowolenie" [20]. To, co tutaj nazwane jest zadowoleniem, nie ma nic do czynienia z przyjemnością (*Lust*), chociaż także „przyjemność" może być jego następstwem. „Zadowolenie" jest pewnym przeżyciem spełnienia (*Erfühlungserlebnis*). Występuje ono jedynie tam, gdzie intencja na jakąś wartość zostaje spełniona dzięki jej pojawieniu się. Bez przyjęcia obiektywnych wartości nie istnieje żadne „zadowolenie". Z drugiej strony, nie jest ono koniecznie związane z „dążeniem". Różni się też nieco od przeżycia spełnienia, np. przy realizacji czegoś upragnionego, albo przy zdarzeniu się czegoś oczekiwanego — jakkolwiek są to wypadki specjalne. Właśnie w spokojnym odczuciu i pełnym uczuciowym „posiadaniu" jakiegoś pozytywnie wartościowego dobra dany jest nawet najczystszy wypadek „zadowolenia", tzn. tam, gdzie milczy wszelkie „dążenie"; niekoniecznie też dążenie musi poprzedzać pojawienie się zadowolenia. Już samo uchwycenie wartości sprawia „zadowolenie", obojętnie czy one uprzednio były, lub nie, dane w dążeniu albo chceniu jako „do zrealizowania". Musimy jednak od „stopnia" zadowolenia odróżnić wchodzącą tu jedynie w rachubę „głębię". Zadowolenie z wyczucia pewnej wartości nazywamy „głębszym" niż inne wtedy, gdy jej istnienie (*Dasein*) okazuje się niezależne od wyczucia innej wartości i związanego z tym „zadowolenia"; natomiast to zależne od tamtego. Na przykład całkiem swoistym fenomenem jest to,

[20] H. Cornelius próbował z dużą subtelnością sprowadzić wartość wyższą do wartości głębszego zadowolenia (p. *Einleitung in die Philosophie*).

że zmysłowe rozrywki lub niefrasobliwe radości zewnętrzne (np. z powodu jakiegoś święta czy na jakimś spacerze) wtedy i tylko wtedy w pełni nas „zadowalają", gdy czujemy się „zadowoleni" w „bardziej centralnej" sferze naszego życia, tam, gdzie jesteśmy „na serio". Poniekąd tylko na tle tego głębszego bycia zadowolonym rozbrzmiewa także pełen zadowolenia śmiech z najbardziej zewnętrznych radości życia, podczas gdy odwrotnie przy niezadowoleniu w owych warstwach centralnych, na miejscu pełnego zadowolenia z wyczucia niższych wartości zaraz pojawia się „niezaspokojone" nieustanne poszukiwanie wartości używania (*Genusswerten*), tak że można właśnie wnioskować, iż każda z tysięcznych form praktycznego hedonizmu zawsze jest oznaką „niezadowolenia" w odniesieniu do wartości wyższych. Bowiem stopień pogoni za przyjemnością (*Lust*) stoi w odwrotnym stosunku do głębi zadowolenia związanego z jakimś członem szeregu hierarchicznego (*Rangreihe*).

Chociaż te kryteria wyższości jakiejś wartości mogą polegać na związkach istotnych, nie są one w stanie wydobyć ostatecznego sensu owej wyższości. Czy nie istnieje jeszcze głębiej, niż wymienione, leżąca zasada, dzięki której możemy uchwycić ostateczny sens tej „wyższości" i z której dadzą się wyprowadzić dotychczas omówione kryteria?

5. Chociaż „obiektywność" i „natura faktu" przysługują wszystkim wartościom, a ich związki są niezależne od realności i realnego powiązania dóbr, w których one się urzeczywistniają, zachodzi jednak między nimi jeszcze pewna różnica, nie mająca również nic do czynienia z apriorycznością i aposterioryczością; jest to stopień „relatywności wartości" czy też ich stosunek do „wartości absolutnych"[21].

Podstawowy wzajemny związek istotny między aktem a przedmiotem niesie ze sobą to, że nie wolno nam zakładać żadnego obiektywnego istnienia wartości czy rodzajów wartości (zupełnie abstrahując od rzeczywistych dóbr, które noszą wartości tego rodzaju) tam, gdzie nie znajdują się również rodzaje aktów i funkcji

---

[21] Jakaś wartość jest „relatywna" dlatego, że jest relatywna, a wcale nie dlatego, że jest wartością „subiektywną". Przywidziana rzecz fizyczna jest np. „relatywna" wobec pewnego indywiduum — jednakże przedmiot ten nie jest „subiektywny", jakim jest jakieś „uczucie"; przywidzenie uczucia jest np. zarazem „subiektywne" i „relatywne" wobec indywiduum; rzeczywiste uczucie jest „subiektywne", ale nie „relatywne wobec indywiduum" — także wówczas, kiedy np. tylko indywiduum posiada dostęp do poznania jego realności. Jednak z drugiej strony, także odbicie lustrzane — nie będąc relatywne wobec indywiduum — jest fenomenem fizykalnym „relatywnym" wobec lustra i odzwierciedlanego przedmiotu.

przynależne przeżywaniu tego rodzaju wartości. Dla istoty np. nie odczuwającej zmysłowo nie istnieje żadna wartość tego, co przyjemne. Może istnieje dla niej taki stan faktyczny, „że są zmysłowo czujące istoty" i „że wyczuwają one wartości tego, co przyjemne" — również wartość tego stanu faktycznego i jego poszczególnych wypadków — ale sama wartość tego, co przyjemne, nie istnieje dla tak pomyślanej istoty. Nikt nie ośmieli się pomyśleć np. o Bogu, że przeżywa on wszystkie wartości tego, co przyjemne, które przeżywają zwierzęta i ludzie. W tym sensie mówię, że wartość tego, co przyjemne, jest „relatywna" wobec „istoty czującej zmysłowo", że np. również rząd wartości „szlachetny i pospolity" jest relatywny wobec „istoty żywej". Powiadam natomiast, że wartości absolutne są tymi wartościami, które istnieją dla „czystego" wyczucia (preferowania, kochania), tzn. dla wyczucia niezależnego w swoim sposobie i zasadach funkcjonowania od istoty zmysłowości oraz istoty życia. Tego rodzaju są np. wartości moralne. Wprawdzie w czystym wyczuciu jesteśmy jeszcze w stanie — bez spełnienia zmysłowych funkcji uczuciowych, dzięki którym my sami (czy też inni) rozkoszujemy się czymś przyjemnym — „rozumieć" (mianowicie uczuciowo) wyczucie tych wartości, lecz nie możemy wyczuć ich samych. Bóg może „rozumieć" bóle nie czując ich.

Tej natury relatywność bytu samych rodzajów wartości naturalnie nie ma nic wspólnego z całkiem odmienną relatywnością rodzajów dóbr, które są aktualnymi nosicielami jakiegoś rodzaju takich wartości. Bowiem te rodzaje dóbr są poza tym jeszcze relatywne wobec szczególnej faktycznej konstytucji, tzn. psychofizycznej konstytucji odnośnych istot realnych. Szereg faktów tego rodzaju, że np. te same rzeczy dla jednego zwierzęcia są trucizną, a dla drugiego pożywieniem, albo że dla perwersyjnego popędu przedstawiciela jakiegoś gatunku przyjemne jest to, co dla normalnego przedstawiciela tego gatunku jest „nieprzyjemne" i „przykre", itd., wskazuje tylko na relatywność wartości w odniesieniu do aktualnych jednostek dóbr, lecz zupełnie nie obrazuje jakiejś relatywności bytowej samych wartości. Ta relatywność jest relatywnością „drugiego porządku" nie mającą nic do czynienia z tamtą relatywnością „pierwszego porządku". Jednak owej relatywności samych rodzajów wartości zupełnie nie można sprowadzać do relatywności dóbr (w odniesieniu do rodzajów wartości). Jest ona w sposób istotny odmienna. Na przykład między wartościami rela-

tywnymi także istnieją związki „aprioryczne", ale nie istnieją one między dobrami [22].

Przy takim więc znaczeniu słów „relatywny" i „absolutny" twierdzę, że związkiem istotnym jest to, iż wartości dane w bezpośredniej intuicji „jako wyższe" są również tymi wartościami, które w wyczuciu i samym preferowaniu (a więc nie dopiero dzięki rozważeniu) dane są jako wartości bliższe wartości absolutnej. Całkiem niezależnie od „sądzenia" i „rozważania" istnieje bezpośrednie wyczucie „relatywności" jakiejś wartości, dla którego możność zróżnicowania (*Variierbarkeit*) wartości relatywnej przy jednoczesnej stałości wartości mniej „relatywnej" (chodzi przy tym o zróżnicowanie i stałość ze względu na „trwanie", „podzielność", „głębię zadowolenia") jest wprawdzie jakimś potwierdzeniem, ale nie dowodem. Tak więc wartość poznania prawdy albo spokojne, spoczywające w sobie piękno jakiegoś dzieła sztuki wykazuje (*hat*) — zupełnie niezależnie od przebadania ich utrzymywania się przy zestawieniu z „doświadczeniem życiowym", które może częściej odwodzi nas od prawdziwych wartości absolutnych, niż do nich przywodzi — pewne zjawiskowe oddzielenie od jednoczesnego uczucia naszego życia, a tym bardziej od naszych stanów zmysłowych. Tak też w prawdziwym, czystym akcie miłości do jakiejś osoby już w jego przeżywaniu — nie badając jej utrzymywania się w zmiennych kolejach szczęścia i cierpienia oraz wewnętrznych i zewnętrznych losach życiowych — wartość tej osoby wykazuje (*hat*) oddzielenie od wszelkich jednocześnie istniejących, w odczuciu danych warstw wartości naszego osobistego świata wartości, o ile je przeżywamy jeszcze w powiązaniu z naszymi zmysłami i naszymi uczuciami życiowymi, tak iż w sposobie dania wartości całkiem bezpośrednio narasta również rękojmia (nie „wniosek"), że tutaj mamy przed sobą wartość absolutną. To nie faktyczne utrzymywanie się w doświadczeniu czy zdolność uogólniania sądu: „oto jest wartość absolutna we wszystkich momentach naszego życia", daje nam ową oczywistość wartości absolutnej, lecz wyczuta jej absolutność sprawia, że teraz już samą myśl o rezygnacji bądź wyrzeczeniu się jej na korzyść innej wartości czujemy jako „możliwą winę" i jako „spadnięcie" z osiągniętej właśnie wyżyny naszego istnienia w aspekcie wartości.

Podczas gdy „relatywność" wartości wobec jednostek dóbr (a zarazem także wobec naszej konstytucji psychofizycznej) wykrywana jest dopiero za pośrednictwem sądzenia i wnioskowania, przez

[22] Jedynie to jest absolutnie apriorycznym związkiem, że dla wszystkich wartości muszą istnieć także „dobra".

porównanie i indukcję — *ta relatywność i absolutność* dana jest bezpośrednio w wyczuciu. Sfera sądów oraz przynależnych do niej aktów porównywania i indukcji mogą nam tutaj raczej zasłonić niż rozjaśnić bezpośredni fakt „bycia relatywną" czy „bycia absolutną" samej wartości, dany w jej wyczuciu. Istnieje w nas jakaś *głębia*, gdzie zawsze skrycie wiemy, jak się rzecz ma z przeżytymi przez nas wartościami odnośnie *ich* „relatywności" [23] — chociaż możemy również starać się to *ukryć* za pomocą sądu, porównania i indukcji.

Zatem cechą istotną (jako najpierwotniejszą) „wartości wyższej" jest to, że jest ona *mniej* „*relatywna*", a wartości „najwyższej" to, że jest wartością „*absolutną*". Inne związki istotne opierają się na powyższym.

4. APRIORYCZNE POWIĄZANIA MIĘDZY WYSOKOŚCIĄ WARTOŚCI A „CZYSTYMI" NOSICIELAMI WARTOŚCI

Czego mamy w pierwszym rzędzie domagać się od etyki, to *ustalenia* porządku według „wyższy" i „niższy" mającego swą podstawę w istocie wartości — tak dalece bowiem jest on niezależny od wszelkich możliwych pozytywnych systemów dóbr i celów. W tym miejscu nie może to być naszym zadaniem. Wystarczy tutaj bliższe scharakteryzowanie *rodzajów* apriorycznych porządków wartości.

Napotykamy tu dwa porządki, z których jeden określa wysokość wartości według ich *istotnych nosicieli*, uszeregowanych zgodnie z ich hierarchią, podczas gdy drugi jest *czysto materialnym* porządkiem o tyle, że zachodzi on między ostatecznymi jednostkami *szeregu jakości wartości*, które chcemy nazwać „*modalnościami wartości*". Wpierw będzie mowa o pierwszym z tych porządków. W przeciwieństwie do drugiego można go nazwać — relatywnie — porządkiem „formalnym".

Przede wszystkim podaję krótki przegląd *istotnych* nosicieli wartości.

---

23 „Sceptykiem", „antropologiem" jest w teorii zawsze tylko ten, kto czuje, że *tak naprawdę i właściwie* nic nie „wie" — w przeciwieństwie np. do Sokratesa, który *wie* i również czuje, iż *wie*, „że nic nie wie"; natomiast w moralności ten, kto (skrycie) czuje, że „jego wartości nie są żadnymi wartościami absolutnymi" — w przeciwieństwie do słów Jezusa „nikt nie jest dobry", przy których on w wyczuciu wartości „absolutnej" czuje, że *nikt* nie jest jej nosicielem oprócz Boga.

a) WARTOŚCI OSOBY I WARTOŚCI RZECZY

Przez „wartości osoby" rozumiemy tutaj wszystkie wartości, które bezpośrednio przysługują samej osobie. Natomiast przez wartości rzeczy wszelkie wartości rzeczy wartościowych, które stanowią „dobra". Z kolei wśród „dóbr" mogą istnieć dobra materialne (przyjemnościowe i użytecznościowe), witalnie wartościowe dobra (jak np. wszelkie dobra gospodarcze) i „dobra duchowe", jak np. nauka, sztuka, itd., tzn. właściwe „dobra kulturowe". Natomiast do wartości osoby należą 1. wartości „samej" osoby i 2. wartości cnotowe (*Tugendwerte*). Przy takim więc rozumieniu wartości osoby są ze swej istoty wyższe od wartości rzeczy.

b) WARTOŚCI WŁASNE I OBCE

Podział wartości na „własne i obce" nie ma nic wspólnego z podziałem na wartości osoby i wartości rzeczy. Wartości własne i obce mogą być „wartościami osoby" i „wartościami rzeczy", podobnie „wartościami aktu", „wartościami funkcji" i „wartościami stanu". Wartości te, tj. własne i obce, są równej wysokości [24]. Można natomiast pytać (chociaż tutaj, gdzie rozpatrujemy jedynie rodzaje powiązań apriorycznych, a nie je same, nie ma to być dalej badane), czy już uchwycenie jakiejś „wartości obcej" nie ma wartości wyższej od uchwycenia jakiejś „wartości własnej"; pewne jest jednak, że akty realizacji wartości obcej są wyżej wartościowe niż akty realizacji wartości własnej.

c) WARTOŚCI AKTU, FUNKCJI, REAKCJI

Nosicielami wartości są dalej akty (np. poznania, miłości i nienawiści, woli), funkcje (np. słyszenie, widzenie, czucie itd.), reakcje-odpowiedzi (*Antwortsreaktionen*), jak „cieszenie się z czegoś", a wśród nich reakcje wobec innych ludzi, jak współczucie, zemsta, itd., które stanowią przeciwieństwo (*gegenüberstehen*) „aktów spontanicznych". One wszystkie są podporządkowane w swej wartości wartościom osoby. Lecz również między wartościami tych nosicieli istnieją aprioryczne powiązania w odniesieniu do ich wysokości. Tak więc wartości aktu są — w sobie — wyższe od wartości funkcji, jedne i drugie wyższe od czystych „reakcji-odpowiedzi", spontaniczne sposoby zachowania wyższe od reaktywnych.

---

24 Słuszny jest dowód, który podaje Eduard v. Hartmann (p. *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*), że wartości obce mogą być uważane za wyższe od wartości własnych, gdy obowiązuje (*gilt*) pesymizm (w sensie ontologicznym), tzn. kiedy sam byt jest nie-wartością. Gdybyśmy hołdowali temu (fałszywemu) założeniu, to godzilibyśmy się na to.

d) WARTOŚCI PRZEKONANIA, DZIAŁANIA, REZULTATU

Analogicznie wartości przekonania i wartości działania (jedne i drugie są jeszcze wartościami „moralnymi" w odróżnieniu od „wartości rezultatu"), jak też wartości nosicieli, znajdujących się «pomiędzy» przekonaniem a rezultatem, jak „zamysłu" (*Absicht*) „zamiaru" (*Vorsatz*), „postanowienia", „wykonania", są wartościami, które (nie bacząc na ich szczególną zawartość) pozostają w określonym porządku wysokości. Również to nie będzie tutaj rozwijane.

e) WARTOŚCI INTENCJI I STANU

Wszystkie wartości przeżyć intencjonalnych są, wzięte w sobie, wyższe od wartości czystych przeżyć o charakterze stanów (*zuständliche Erlebnisse*), np. zmysłowych i cielesnych s t a n ó w uczuciowych. Przy tym odnośnie swej wysokości wartości przeżycia odpowiadają wysokości przeżytych wartości.

f) WARTOŚCI FUNDAMENTU, FORMY I POWIĄZANIA

W obrębie wszelkich związków osób nosicielami wartości są, po pierwsze s a m e o s o b y, po drugie f o r m a, w jakiej są związane, po trzecie p o w i ą z a n i e, które w ramach tej formy dane im jest jako przeżyte. Tak np. w wypadku przyjaźni czy małżeństwa musimy odróżnić osoby jako „fundamenty" tej całości, „formę" związku, wreszcie (przeżyte) „powiązanie" osób w obrębie owej formy. Należy więc odróżnić wartość f o r m y m a ł ż e ń s t w a, historycznie zmieniającej się w sposób zupełnie niezależny od poszczególnych p r z e ż y ć p o w i ą z a n i a i i c h wartości (zatem niezależnie od „dobrych" i „złych" małżeństw, które są m o ż l i w e w e w s z y s t k i c h „formach"), od wartości powiązania, istniejącego w o b r ę b i e tej formy między osobami. Ale również samo powiązanie jest pewnym s z c z e g ó l n y m nosicielem wartości, którego wartość n i e wyczerpuje się w wartościach fundamentu i formy. Każda „wspólnota" jako nosiciel wartości moralnych jest podporządkowana apriorycznemu stosunkowi, zachodzącemu między tymi r o d z a j a m i w a r t o ś c i. W tym miejscu nie będziemy tego omawiać.

g) WARTOŚCI INDYWIDUALNE I KOLEKTYWNE

Podział na „wartości indywidualne" i „wartości kolektywne" nie ma nic do czynienia zarówno z właśnie wymienionymi nosicielami wartości, jak też z przeciwieństwem wartości „własnych" i „obcych". Jeśli jestem skierowany na w a r t o ś c i w ł a s n e,

to z kolei mogą one być wartościami indywidualnymi lub kolektywnymi, wartościami przysługującymi mnie jako „członkowi" czy „reprezentantowi" jakiegoś „stanu", „zawodu", „klasy", bądź wartościami mojej indywidualności. Może tak być również wtedy, gdy kieruję się na wartości innych[25]. Odróżnienie wartości indywidualnych i kolektywnych nie pokrywa się także z przeciwstawieniem wartości „fundamentu", „formy" i „powiązania". W wypadku tego przeciwstawienia zachodzą różnice między nosicielami wartości, tkwiące w całości przeżytej „wspólnoty", przy czym przez „wspólnotę" rozumiemy jedynie pewną całość przeżytą przez wszystkich jej „członków", a nie faktycznie tylko istniejącą (mniej lub bardziej), sztuczną i pomyślaną jedność czysto obiektywnie działających na siebie elementów, jaką to jednością jest „społeczeństwo". „Wartości kolektywne" są zawsze „wartościami społeczeństwa", a ich nosiciele nie tworzą przeżytej „całości", lecz wielość jednej klasy pojęciowej. Natomiast „wspólnoty", w porównaniu z jakąś „zbiorowością", mogą znowu stanowić „indywidua", np. indywidualne małżeństwo, rodzina, gmina, lud (*Volk*), itd. — w przeciwieństwie do ogółu małżeństw i rodzin pewnego kraju czy ogółu ludów, itd.

Także między wartościami indywidualnymi i kolektywnymi i w ogóle zachodzą aprioryczne powiązania.

h) WARTOŚCI SAME W SOBIE * I WARTOŚCI KONSEKUTYWNE

Wśród wartości istnieją takie, które zachowują swój charakter wartościowy niezależnie od wszystkich innych wartości, oraz takie, do istoty których należy fenomenalne (naocznie wyczuwalne) odniesienie do innych wartości, bez których przestają one być „wartościami". Pierwsze nazywam „wartościami samymi w sobie", drugie — „wartościami konsekutywnymi". Zważmy jednak dobrze: wszystkie rzeczy, które okazują się jedynie „środkami" do przyczynowego wytwarzania dóbr, a podobnie wszelkie same (*blosse*) symbole wartości (o ile są one tylko nimi),

---

[25] Na przykład miłość (w sensie chrześcijańskim) jest całkowicie miłością indywidualną, zarówno jako miłość siebie samego, jak też miłość drugiego, zwana „miłością bliźniego". Natomiast nie jest miłością do kogoś jako członka np. klasy robotniczej czy jako „przedstawiciela" lub „reprezentanta" jakiejś zbiorowości. „Postawa społeczna" wobec klasy robotniczej nie ma nic do czynienia z „miłością bliźniego", która wprawdzie kieruje się również na robotnika, lecz wyłącznie jako ludzkie indywiduum.

* Termin «wartość sama w sobie», odpowiadający niemieckiemu *Selbstwert*, nie ma nic wspólnego z Kantowskim określeniem «rzecz sama w sobie». (przyp. tł.)

nie posiadają dlatego w ogóle żadnej *bezpośredniej* czy *zjawiskowej* wartości, nie są żadnymi samodzielnymi nosicielami wartości. Bowiem tzw. wartość samego „środka", przyznawana jakiejś rzeczy (w formie pewnego „sądu" [26]), przysługuje jej dopiero na mocy wnioskującego aktu myślowego (czy pewnego skojarzenia), dzięki któremu okazuje się ona „środkiem". Podobnie same symbole wartości (jak np. pieniądz papierowy) nie mają w sobie żadnej wartości zjawiskowej. Zatem *nie* te wartości „środków" oraz te „symbole wartości" nazywamy wartościami konsekutywnymi. „Wartości konsekutywne" są jeszcze faktami *zjawiskowymi*. Na przykład prawdziwą wartością konsekutywną jest każdy rodzaj „wartości narzędzia". Bowiem w wartości narzędzia jest zawsze prawdziwie naoczna jakaś *wartość*, która wprawdzie zawiera pewne „wskazanie" na wartość rzeczy sporządzonej dzięki narzędziu, ale „dana" jest fenomenalnie—już *przed* wartością samego produktu — a nie dopiero wywnioskowana na podstawie danej wartości *produktu*. Musimy przeto wartość, którą coś „ma" lub „może mieć jako środek", całkiem odróżnić od wartości, która nawet przysługuje środkom — *o ile dane są one naocznie „jako środki"* — i która związana jest ze swoimi nosicielami zupełnie niezależnie od tego, czy i w jakiej mierze faktycznie one *są, bądź nie, używane* jako środki. W tym sensie wszystkie specyficznie „techniczne wartości" są także prawdziwymi wartościami konsekutywnymi. Wśród nich „to, co użyteczne" stanowi (prawdziwą) wartość konsekutywną w odniesieniu do wartości samej w sobie *tego, co przyjemne*. Lecz również wyższe wartości rozpadają się na wartości same w sobie i wartości techniczne; dla *każdego* rodzaju wartości wyższych istnieje znowu szczególna sfera wartości technicznych. (W związku z tym zobacz następny rozdział).

Drugim podstawowym rodzajem wartości konsekutywnych (obok wartości „technicznych") są „wartości symbolu". Nie są one tym samym, co czyste „symbole wartości", które w ogóle nie są *żadnymi* — fenomenalnymi — nosicielami wartości. Prawdziwą wartością symbolu jest np. „sztandar" jakiegoś pułku, w którym jednocześnie symbolicznie skoncentrowane są jego honor i godność, dzięki czemu właśnie on sam posiada *wartość zjawiskową*, nie mającą nic wspólnego z jego wartością jako sukna, itd. [27] W tym sensie także wszelkie „przedmioty sakramentalne" są prawdziwymi wartościami symbolu (*res sacrae*), a nie samymi symbolami wartości. Ich spe-

---

[26] Nie oceny, która zakłada wartość daną.

[27] Tak samo w wypadku „szaty króla", „sutanny kapłana", itd.

cyficzna symboliczna funkcja wskazywania na coś świętego (określonego rodzaju) staje się tutaj z kolei nosicielem wartości szczególnego rodzaju (niezależnie od symbolizowanych rzeczy); właśnie to wznosi je ponad same „symbole wartości".

Również pomiędzy wartościami samymi w sobie a wartościami konsekutywnymi istnieją aprioryczne powiązania ze względu na ich wyższość i niższość.

Natomiast symbole wartości służą jedynie (zawsze tylko sztucznemu) kwantyfikowaniu wartości, a przez to ich mierzeniu według większy i mniejszy, przy czym ta różnica nie ma nic do czynienia z wysokością wartości [28]. Pomijamy tu jednak problem mierzenia wartości, a wraz z nim pytanie, jak można mówić o „sumie szczęścia" oraz o podobnych zagadnieniach.

5. APRIORYCZNE POWIĄZANIA O CHARAKTERZE STARSZEŃSTWA MIĘDZY MODALNOŚCIAMI WARTOŚCI

Ze wszystkich powiązań apriorycznych najważniejsze i najbardziej podstawowe istnieją, w sensie pewnego porządku hierarchicznego, między systemami jakości materialnych wartości, które określamy jako modalności wartości. Tworzą one właściwe materialne apriori w naszym pojmowaniu (*Einsicht*) wartości i ich preferencji (*Vorzug*). Istnienie takiego apriori stanowi zarazem najmocniejsze odparcie Kantowskiego formalizmu. Ostateczny i najwyższy podział jakości wartości, które są założone przez owe powiązania istotne, musi być tak samo niezależny od wszystkich faktycznie występujących dóbr oraz od wszelkich szczególnych organizacji natur wyczuwających wartości, jak porządek hierarchiczny istniejący między modalnościami.

To, co w dalszym ciągu będzie uwydatnione nie ma celu szczegółowego rozwinięcia oraz uzasadnienia tych systemów jakości i zasad ich preferencji (*Vorzugsgesetze*), lecz jedynie chodzi o po-

---

[28] Wartości jako czyste jakości są niemierzalne, tak samo jak czyste fenomeny barw i tonów, które również stają się pośrednio mierzalne dopiero poprzez ich nosicieli i ich ilość (za pośrednictwem fenomenów świetlnych i dźwiękowych oraz ich stosunku do rozciągłości i przestrzenności). Mimo to wartości tej samej modalności mogą być pośrednio uczynione mierzalnymi, gdy zostają zmierzeni ich nosiciele, mianowicie w ten sposób, że jednostka ich wielkości, która wyznacza właśnie jakąś widoczną odmienność wartości, jest użyta jako jednostka miary i oznaczona określonym symbolem wartości. Gdy te symbole zostaną potem zliczone i ujęte liczbowo, dochodzi do pośredniego zmierzenia wartości.

danie przykładu rodzaju (*Art*) apriorycznego porządku hierarchicznego między wartościami.

1. Jako ostro odgraniczona modalność wyróżnia się przede wszystkim rząd wartości tego, co przyjemne, i tego, co nieprzyjemne (już Arystoteles wylicza ją w swoim trójpodziale na ἡδύ, χρήσιμόν i καλόν). Odpowiada jej funkcja zmysłowego wyczucia [z jego *modi*: delektowaniem (*Geniessen*) i doznawaniem przykrości, (*Erleiden*)] a z drugiej strony odpowiadają jej stany uczuciowe „doznań wrażeniowych", zmysłowa przyjemność i ból. Zatem istnieje w niej (jak w każdej modalności) jakaś wartość rzeczy, jakaś wartość funkcji i jakaś wartość stanu. Cały ten rząd wartości jest „relatywny" wobec istoty zmysłowej natury w ogóle, ale zupełnie nie jest relatywny wobec określonej organizacji takiej istoty, np. człowieka, a także nie jest relatywny wobec określonych rzeczy i zdarzeń świata realnego, które dla istoty o określonej organizacji są „przyjemne" lub „nieprzyjemne". Jeśli nawet to samo zdarzenie może być dla jednego człowieka przyjemne, a dla drugiego nieprzyjemne (względnie dla różnych zwierząt), to jednak różnica między wartościami przyjemny-nieprzyjemny jest absolutna, jasna przed znajomością tych rzeczy.

Również to, że to, co przyjemne preferowane jest (*caeteris paribus*) ponad to, co nieprzyjemne, nie jest twierdzeniem, które opiera się na obserwacji i indukcji; tkwi ono w istocie tych wartości oraz w istocie wyczucia zmysłowego. Gdyby np. jakiś podróżnik, historyk czy zoolog opisał nam gatunek człowieka lub zwierzęcia, u którego faktem byłoby coś przeciwnego, to nie dawalibyśmy i nie potrzebowalibyśmy dawać żadnej wiary temu „*a priori*". Powiedzielibyśmy: to jest wykluczone, owe istoty co najwyżej odczuwają inne niż my rzeczy jako przyjemne i nieprzyjemne; albo powiedzielibyśmy, że one nie preferują tego, co nieprzyjemne, ponad to, co przyjemne, lecz że musi dla nich istnieć jakaś (może nam nie znana) wartość pewnej modalności, która jest „wyższa" od modalności tego stopnia (*Stufe*), i gdy one „preferują" ową wartość, jedynie biorą „na siebie" to, co nieprzyjemne; albo powiedzielibyśmy, że zachodzi tu jakaś perwersja pożądania, dzięki której rzeczy szkodliwe życiu przeżywają one „jako przyjemne", itd. Jak wszystkie te związki również ten, który wypowiada nasze twierdzenie, jest jednocześnie zasadą rozumienia obcych przejawów życiowych oraz konkretnych, np. historycznych ocen wartości (a nawet własnych, np. w przypomnieniu); dlatego jest on już założony przy wszystkich obserwacjach i indukcjach. Na przykład w stosunku do wszelkiego doświadczenia etnologicznego jest on „*a priori*".

Owego twierdzenia i odpowiadającego mu (*seinen*) stanu faktycznego nie może też dalej „wyjaśnić" żadne rozważanie teoretyczno-rozwojowe. Nie ma żadnego sensu np. mówić, że te wartości (i zasada ich preferencji) „powstały" jako oznaki kombinacji ruchowych, które okazały się celowe dla indywiduum czy gatunku. Bowiem tym, co może być w taki sposób wyjaśnione, jest zawsze tylko powiązanie towarzyszącego stanu uczuciowego z określonym, kierującym się na rzeczy impulsem działania — nigdy same wartości i zasada ich preferencji. Zachowuje ona ważność niezależnie od wszelkich organizacji.

Wartościom samym w sobie tego, co przyjemne, i tego, co nieprzyjemne odpowiadają poszczególne grupy wartości konsekutywnych (wartości technicznych i wartości symbolu), w co nie będziemy tutaj bliżej wnikać [29].

2. Jako druga modalność wartości wyróżnia się ogół wartości czucia witalnego. Wszystkie wartości rzeczy tej modalności — o ile są one wartościami samymi w sobie — są tymi jakościami, które obejmuje przeciwieństwo „tego, co szlachetne", i „tego, co pospolite" [czy też „tego, co dobre", w tym szczególnym znaczeniu wyrażenia, w którym stawia się znak równości między nim a „tym, co zdatne" (*das Tüchtige*) i nie przeciwstawia się go „temu, co złe" (*das Böse*), lecz „temu, co niezdatne" (*das Schlechte*)] [30]. Jako wartości konsekutywne (techniczne i wartości symbolu) odpowiadają tym wartościom te wszystkie wartości, które zawarte są w sferze znaczeniowej „pomyślności" (*Wohl*) czy „powodzenia (*Wohlfahrt*) [31] i są podporządkowane temu, co szlachetne i temu, co nieszlachetne; jako stany należą tutaj wszelkie *modi* poczucia witalnego (np. poczucie „wzmagającego się" i „słabnącego" życia, zdrowia i choroby, starzenia się i śmierci, takie uczucia, jak „słaby", „pełen sił", itd.); jako uczuciowe reakcje-odpowiedzi np. cieszenie się, zasmucenie się (pewnego rodzaju); jako popędowe reakcje-odpowiedzi — „odwaga"

---

[29] Są one częściowo wartościami technicznymi dla sporządzania przyjemnych rzeczy i wówczas grupują się w pojęciu „tego, co użyteczne" („wartości cywilizacyjne"), częściowo dla rozkoszowania się (*Genuss*) nimi i wtedy zwą się wartościami luksusu.

[30] „Szlachetny" i jego przeciwieństwo również w języku stosują się przede wszystkim do wartości życia („szlachetny rumak", „szlachetne drzewo", „szlachetna rasa", „szlachta", itd.).

[31] „Pomyślność" i „powodzenie" zupełnie nie pokrywają się z wartościami życia w ogóle; wartość powodzenia raczej określa się nawet tym, na ile indywiduum czy wspólnota są szlachetne lub pospolite, na ile mają się dobrze (bądź źle). Z drugiej strony „pomyślność" jako wartość życia przewyższa samą (*blossen*) „korzyść" (i to, co przyjemne); powodzenie jakiejś wspólnoty przewyższa sumę jej interesów (jako społeczeństwa).

i „strach", impuls zemsty, gniew, itd. Niepomierne bogactwo jakości tych wartości i ich korelatów nie może być tutaj ukazane. Wartości witalne są w pełni samodzielną modalnością wartości i nie mogą być jakoś „sprowadzone" ani do wartości tego, co przyjemne, i tego, co pożyteczne, ani do wartości duchowych. Zapoznanie tego faktu uważamy za zasadniczą słabość dotychczasowych koncepcji etycznych. Również Kant milcząco zakłada, że dają się one sprowadzić do wartości czysto hedonicznych, gdy sądzi, że wszystkie wartości można podzielić na: dobry-zły oraz przyjemny-nieprzyjemny [32]. Lecz nie zachowuje to ważności nawet dla „wartości powodzenia", a cóż dopiero dla witalnej wartości samej w sobie tego, co szlachetne.

Ostateczną podstawą owego nieuwzględniania swoistości tej modalności jest zapoznanie faktu, że „życie" jest prawdziwą istotnością (*echte Wesenheit*), a nie „empirycznym pojęciem gatunkowym", które jednoczyłoby tylko „wspólne cechy" wszelkich organizmów ziemskich. Jednak nie można tutaj bliżej w to wchodzić.

3. Od wartości życia odróżnia się, jako nowa jednostka modalna, sfera „wartości duchowych". Już w sposobie swego dania mają one w sobie szczególne oddzielenie i niezależność w stosunku do całej sfery ciała i środowiska, a przejawiają się jako jednostka już w tym, że istnieje jasna oczywistość „chcenia" ofiarowania dla nich wartości życia. Akty i funkcje, w których je uchwytujemy, są funkcjami duchowego wyczucia i aktami duchowego preferowania oraz kochania i nienawidzenia, które różnią się od tak samo nazwanych witalnych funkcji i aktów zarówno pod względem czysto fenomenologicznym, jak też przez swoją własną prawidłowość (nieredukowalną do jakiejś prawidłowości „biologicznej"). Wartości te podług swych głównych rodzajów są następujące: 1. Wartości „piękny" i „brzydki" oraz cała sfera wartości czysto estetycznych. 2. Wartości „tego, co słuszne" (*das Rechte*) i „tego, co niesłuszne"; przedmioty te są jeszcze „wartościami" i zupełnie różnią się od „tego, co stosowne" (*das Richtige*) i „tego, co niestosowne", tzn. zgodne z jakąś zasadą. Tworzą one ostateczną fenomenalną podstawę idei obiektywnego porządku prawnego (*Rechtsordnung*), która jest niezależna od idei „prawa" (*Gesetz*) i idei państwa oraz od założonej w nim idei wspólnoty życiowej (a tym bardziej

[32] Patrz np. *Kritik der praktischen Vernunft*, cz. I, ks. I, rozdz. II. Hedoniści i utyliści popełniają błąd, chcąc sprowadzić tę modalność wartości do tego, co przyjemne i tego, co użyteczne; większość racjonalistów (jak Kant) — również błędnie — do wartości duchowych (a zwłaszcza racjonalnych).

od wszelkiego pozytywnego prawodawstwa)[33]. 3. Wartości „czystego poznania prawdy", które [w odróżnieniu od pozytywnej „nauki" (*Wissenschaft*), wiedzionej celem opanowania zjawisk] usiłuje realizować filozofia[34]. „Wartości nauki są przeto konsekutywne wobec wartości poznania. Wartościami konsekutywnymi (technicznymi i wartościami symbolu) są dla wartości duchowych w ogóle tak zwane „wartości kulturowe", które zgodnie ze swą naturą należą już do sfery wartości dóbr (np. skarby sztuki, instytucje naukowe, pozytywne prawodawstwo, itd.). Wartości te mają jako korelaty o charakterze stanów szereg takich uczuć, jak np. duchowa radość i smutek w odróżnieniu od jeszcze witalnego „bycia wesołym" i „bycia niewesołym"), które posiadają tę zjawiskową cechę charakterystyczną, iż nie ujawniają się w „ja" jako jego stany dopiero dzięki temu, że „wpierw" następuje «danie» (*Gegebenheit)* ciała jako ciała tej osoby, lecz że w ogóle pojawiają się bez pośrednictwa owego «dania»[35]. Także różnicują się (*variieren*) one niezależnie od zmiany stanów w sferze uczuć witalnych (a naturalnie tym bardziej niezależnie od stanów uczuć zmysłowych), lecz bezpośrednio zależnie od zróżnicowania się wartości samych przedmiotów według własnych zasad.

Wreszcie należą do nich szczególne reakcje-odpowiedzi, jak „podobanie się" i „niepodobanie się", „aprobowanie" i „nieaprobowanie", „poważanie" i „lekceważenie", „dążenie do odwetu" (w odróżnieniu od witalnego impulsu zemsty), „duchowa sympatia" (podbudowująca np. przyjaźń), itd.

4. W końcu, jako ostatnia modalność wartości występuje ostro odgraniczona od dotychczas wymienionych modalność wartości tego, co święte, i tego, co nieświęte, która również stanowi dalej niedefiniowalną jednostkę pewnych jakości wartości. Jednak one w szczególności mają jeden bardzo określony warunek swego dania: ujawniają się tylko w przedmiotach, które w intencji dane są jako „przedmioty absolutne". Przez to wyrażenie nie rozumiem jakiejś szczególnej definiowalnej klasy przedmiotów, lecz (zasadniczo) każdy przedmiot w „sferze absolutnej". Z drugiej strony ta modalność wartości jest cał-

33 „Prawo" (*Gesetz*) jest jedynie wartością konsekutywną dla wartości samej w sobie „porządku prawnego"; natomiast prawo pozytywne (np. jakiegoś państwa) jest wartością konsekutywną dla obowiązującego je (obiektywnego) „porządku prawnego", który mają wspólnie realizować prawodawca i sędzia.

34 Mówimy o wartości „poznania", a nie o wartości samej prawdy. „Prawda" w ogóle nie zalicza się do wartości; jednak podstawy tego nie mogą być tutaj wyłuszczone.

35 Zob. odnoszące się do tego szczegółowe uzasadnienie w cz. II tej rozprawy, w rozdziale: Etyka materialna a hedonizm.

kiem niezależna od tego, co w rozmaitych czasach i u różnych ludów obowiązywało jako „święte" w odniesieniu do rzeczy, sił, realnych osób, instytucji, itd. (od wyobrażeń fetyszystycznych aż do najczystszego pojęcia Boga). Są to problemy aktualnego pozytywnego zasobu dóbr w tej sferze wartości, nie należące do apriorycznej nauki o wartościach i nauki o ich porządku hierarchicznym[36]. Lecz przez wzgląd na wartości tego, co święte wszystkie inne wartości są jednocześnie dane jako ich symbole.

Temu rzędowi wartości odpowiadają jako stany uczucia „szczęśliwości" i „rozpaczy", które są całkiem niezależne od „szczęścia" i „nieszczęścia" — a także niezależnie od nich trwają i zmieniają się — i które poniekąd odmierzają w przeżywaniu „bliskość" i „oddalenie" od tego, co święte.

Specyficznymi reakcjami-odpowiedziami na tę modalność wartości, są „wiara", „niewiara", „cześć", „adoracja" i analogiczne postawy.

Natomiast akt, w którym pierwotnie uchwytujemy wartości tego, co święte, jest aktem określonego rodzaju miłości (której skierowanie na wartość poprzedza oraz określa wszelkie wyobrażenia obrazowe i wszelkie pojęcia świętych przedmiotów), do istoty której należy wybieganie ku osobom, tzn. ku czemuś o personalnej formie bytowej, obojętnie, co jest jej treścią i jakie „pojęcie" osób przy tym występuje. Wartością samą w sobie w sferze wartości „święty" jest przeto z istoty „wartość osoby".

Wartościami konsekutywnymi dla wartości świętych osób (zarówno technicznymi jak wartościami symbolu) są rzeczy wartościowe i formy wielbienia, dane częściowo w kulcie, częściowo w sakramentach. Są one prawdziwymi „wartościami symbolu", a nie samymi „symbolami wartości".

W jaki sposób te podstawowe wartości wiążą się z ideami osoby i wspólnoty oraz dają się dzięki temu uzyskać „czyste typy osób", jak święty, geniusz, bohater, przewodni duch, artysta w zażywaniu rozkoszy, i przynależne im techniczne zawody (np. kapłan, itd.), a także czyste typy rodzajów wspólnoty, jak wspólnota oparta na miłości (*Liebesgemeinschaft*) (i jej techniczna forma — Kościół), wspólnota prawna i wspólnota kulturowa, wspólnota życiowa (i jej techniczna forma — państwo), i w końcu same (*blossen*) formy

[36] Tak np. przysięga jest stwierdzeniem i obietnicą ze względu na wartość tego, co święte — obojętnie, co jest święte dla odnośnych ludzi i na co oni przysięgają.

tzw. „społeczeństwa" — tutaj, gdzie trzymamy się tylko w granicach tego, co najbardziej elementarne, nie będzie to dalej rozwijane.

Również te modalności wartości — mówię — stoją w apriorycznym porządku hierarchicznym, który poprzedza szeregi przynależnych im jakości i zachowuje ważność dla dóbr tego rodzaju wartości dlatego, że obowiązuje on wartości dóbr. Wartości tego, co szlachetne i tego, co pospolite, są rzędem wartości wyższym od wartości tego, co przyjemne i tego, co nieprzyjemne; wartości duchowe są rzędem wartości wyższym od wartości witalnych; wartości tego, co święte są rzędem wartości wyższym od wartości duchowych.

Jednak w bliższe uzasadnienie tych twierdzeń nie będziemy tutaj wchodzić.

Max Scheler
tłum. A. W.

SIMONE WEIL O PLATONIE

Motto:
„Należy zauważyć, że w Ewangelii nie ma nigdy mowy, jeśli się nie mylę, o poszukiwaniu Boga przez człowieka. We wszystkich przypowieściach to Chrystus jest tym, który szuka ludzi, lub Ojciec każe ich przyprowadzić swoim sługom. Albo człowiek jak gdyby przypadkiem znajduje Królestwo Boże i wtedy, ale dopiero wtedy, sprzedaje wszystko".

To motto, rozpoczynające komentarze do myślicieli greckich, głównie do Platona i Pitagorejczyków, zawarte w książce Simone Weil *Intuitions pré-chretiennes* jest zwartym streszczeniem jej wizji kultury greckiej. Uważa ona, że w myśli Platona i w całej tradycji religijnej Grecji (która ma swój odblask także w literaturze) zawarte są pewne podstawowe prawdy dotyczące Boga, które można naprawdę, idąc za sugestią wyrażoną przez wydawców w tytule jej książki nazwać intuicjami przedchrześcijańskimi.

Fundamentem tych prawd, prawd wypowiedzianych najpełniej w chrześcijaństwie, ale przenikliwie dostrzeżonych przez Simone Weil już w tekstach greckich, jest to, że Bóg nieustannie wychodzi naprzeciw człowieka z miłością i zasypuje przepaść, jaka dzieli Go od ludzi. Jest On Osobą, podmiotem, Jego najwłaściwszym imieniem jest Dobro, tzn. w najściślejszym tego słowa znaczeniu przedmiot miłości, zatem jedynym uprawnionym stosunkiem do Boga jest miłość. Bóg stworzył świat z dobroci i objawił w nim Siebie poprzez piękno, które jest wcieleniem Jego mądrości i zwraca ku Niemu miłość człowieka.

Ale człowiek popełnił grzech (grzech pychy opisany w *Uczcie*) i wykopał przepaść między sobą a Stwórcą: tę przepaść musi zapełnić pośrednictwo, k t ó r e m o ż e w y j ś ć t a k ż e t y l k o o d B o g a. Bogiem jest zarówno Prometeusz u Ajschylosa, który przyjmuje na siebie karę wymierzoną przeciw ludziom, jak wzór doskonałej sprawiedliwości z *Republiki* Platona, jak przede wszystkim Miłość z *Uczty*, Bóg, duch i zarazem syn Nędzy ludzkiej, poza którą — jak pisze wyraźnie Platon — nie ma dojścia do Boga.

Dochodzenie, czy raczej powrót do Boga, nie może się dokonać bez cierpienia, ubóstwa i śmierci, doskonałość na ziemi może pojawić się tylko pod postacią „odcieleśnienia"; po to jednak, żeby móc się następnie w c i e l i ć i nieść ludziom rzeczywiste wartości. I w tym sensie pośrednicy, czy raczej różne symbole tego samego Pośrednictwa, są zarazem wzorami do naśladowania.

Simone Weil uważa także, że nauka grecka, matka nauki europejskiej, ma swoje prawdziwe źródło w tej samej, podstawowej myśli religijnej. Jej najpełniejszy owoc, wynalazek geometrii, powstał jako wynik upartego szukania średniej proporcjonalnej — pośrednictwa w ścisłym sensie — między jedynką a liczbami tzw. niekwadratowymi, nie mającymi z jedynką wspólnego, naturalnego korzenia; to pośrednictwo, jak się okazało, mogło się dokonać tylko na gruncie geometrii. Dla Pitagorejczyków zaś i Platona jedynka była symbolem Boga, liczby z nią niewspółmierne — stworzenia.

Zobaczmy teraz bliżej, jak Simone Weil śledzi owe prawdy religijne na tekstach Platona odkrywając, nie po raz pierwszy w historii, ale szczególnie wnikliwie i pięknie, ich najgłębsze religijne warstwy.

Poniższy wybór tekstów został dokonany na podstawie dwóch książek Simone Weil, wydanych pośmiertnie: *Intuitions pré-chrétiennes* i *La Source grecque* (Éd. La Colombe 1951, Éd. Gallimard 1953). Tytuły rozdziałów pochodzą od tłumacza.

*

Historia grecka rozpoczęła się okrutną zbrodnią, zburzeniem Troi. Dalecy od chwalenia się tą zbrodnią, jak to zwykle robią narody, Grecy byli prześladowani przez jej wspomnienie, jak przez wyrzut. Czerpali stąd poczucie nędzy ludzkiej. Żaden naród nie wyraził tak jak oni goryczy nędzy ludzkiej. Nie ma obrazu nędzy ludzkiej czystszego, bardziej gorzkiego i przeszywającego, jak *Iliada*. Kontemplacja nędzy ludzkiej w jej prawdzie implikuje bardzo wysoką duchowość.

Cała cywilizacja grecka jest poszukiwaniem mostów do przerzucenia pomiędzy nędzą ludzką i doskonałością boską. Ich sztuka, z którą nic nie da się porównać, ich poezja, ich filozofia, nauka, której byli twórcami (geometria, astronomia, mechanika, fizyka, biologia), nie były niczym innym, jak mostami. Wynaleźli ideę pośrednictwa. Zachowaliśmy te mosty, by je oglądać. Wierzący tak, jak i niewierzący. Ale nie mamy prawie żadnego śladu duchowości greckiej aż do Platona(...)

(...)Fragmenty orfickie, Pitagorejczycy. Centrum cywilizacji greckiej. Nie wiemy o nim prawie nic, jak tylko przez Platona.

Fragmenty Heraklita, Logos, Zeus, wieczny ogień, fragment Kleantesa.

Hippolit Eurypidesa: absolutna czystość po to, by osiągnąć mistyczne obcowanie z boskością.

Platon. Wiedzieć dwie rzeczy na jego temat:

1 — To nie jest człowiek, który wynalazł doktrynę filozoficzną. W przeciwieństwie do wszystkich innych filozofów (bez wyjątku,

sądzę) powtarza nieustannie, że nic nie wymyślił, że tylko naśladuje tradycję, którą czasem nazywa, czasem nie. Trzeba mu wierzyć na słowo.

Inspiruje się poprzednimi filozofami, których fragmenty posiadamy i których systemy zasymilował w najwyższej syntezie, swoim mistrzem, Sokratesem, tradycjami greckich wtajemniczeń, o których nie wiemy prawie nic, poza tym co nam Platon przekazał, tradycją orficką, tradycją misteriów Eleuzis, tradycją pitagorejską, która jest matką cywilizacji greckiej, i bardzo prawdopodobnie tradycjami Egiptu i innych krajów Wschodu. Nie wiemy, czy Platon był tym, co najlepsze w duchowości greckiej: nie zostało nam nic innego. Pitagoras i jego uczniowie bez wątpienia jeszcze wspanialsi.

2 — Posiadamy z Platona tylko dzieła popularyzacyjne, przeznaczone dla szerokiej publiczności. Można je porównać do przypowieści z Ewangelii. Z tego, że taka czy inna idea nie znajduje się w nich (albo nie jest jasno wyrażona), nie wynika jeszcze bynajmniej, że Platon i inni Grecy jej nie mieli.

Trzeba próbować przeniknąć w głąb, czepiając się wskazówek, często bardzo nikłych, zbierając w jedno teksty rozproszone.

Moja interpretacja: Platon jest mistykiem autentycznym, a nawet ojcem mistyki zachodniej(...)

TIMAIOS, CZYLI STWORZENIE

PLATON, Timaios 28a, 28b: *Wszystko, co powstaje, ma nieuchronnie twórcę, bo jest całkowicie niemożliwe, żeby było tworzenie bez twórcy. Kiedy artysta spogląda na to, co jest wieczne i identyczne z samym sobą, i kiedy posługując się tym jako modelem odtwarza jego istotę i świetność, wtedy dokonuje się nieuchronnie coś doskonale pięknego. Kiedy spogląda na to, co przemija, jeżeli jego model przemija, to, co powstaje, nie jest piękne.*

SIMONE WEIL: Linie bardzo ciemne, kiedy nie ma się klucza, jasne, kiedy się go ma. Ten klucz to fakt, że Platon tworzy teorię twórczości artystycznej i twórczości boskiej przez analogię. Analogia dobrze wybrana, jeżeli dowodem boskiego pochodzenia świata jest jego piękno. Dlaczego ten obraz jest bardziej usprawiedliwiony niż obraz zegara? Bo dzieło sztuki, tak jak poznanie, jak miłość, zawiera natchnienie.

Te linie zawierają kompletną teorię twórczości artystycznej, teorię doświadczalną. Jeśli artysta usiłuje naśladować albo przedmiot zmysłowy, albo fenomen psychologiczny, uczucie etc. robi dzieło przeciętne. W twórczości najwyższego rzędu, uwaga artysty

jest skierowana w stronę milczenia i pustki; z tego milczenia i z tej pustki zstępuje natchnienie, które się rozwija w słowa albo w formy. Model jest tutaj źródłem transcendentnej inspiracji(...)

Gdy się porównuje świat do dzieła sztuki, nie tylko akt tworzenia, ale także Opatrzność jest porównana do natchnienia artystycznego. Tzn., że w świecie, tak jak w dziele sztuki, jest celowość bez żadnego wyobrażalnego celu. Wszystkie produkcje ludzkie są organizowaniem środków do określonych celów, z wyjątkiem dzieła sztuki, w którym jest organizowanie środków, jest niewątpliwa celowość, ale gdzie nie można uchwycić żadnego celu. W pewnym sensie cel nie jest niczym innym, jak zespołem użytych środków; w innym sensie cel jest całkowicie transcendentny. Dokładnie tak samo jest ze światem i jego biegiem, którego cel jest nieskończenie transcendentny i niewyobrażalny, ponieważ jest nim sam Bóg. Sztuka jest więc jedynym terminem prawowitego porównania. Co więcej, tylko to porównanie prowadzi do miłości. Używa się zegarka nie kochając zegarmistrza, ale nie można słuchać z uwagą doskonale pięknego śpiewu nie kochając autora pieśni i śpiewaka. I nawzajem, zegarmistrz nie musi kochać, żeby wykonać zegar, podczas gdy twórczość artystyczna nie jest niczym innym jak miłością.

PLATON 30a: *Powiedzmy teraz dla jakiej przyczyny kompozytor skomponował wszystko, co powstaje i ten świat. Był dobry, a w tym, który jest dobry, w żadnym wypadku, w żaden sposób, nigdy nie ma zawiści. Będąc bez zawiści, chciał, żeby wszystkie rzeczy stawały się jak najpodobniejsze do niego samego(...)*

31b: *Trzeba powiedzieć, że ten świat jest bytem żywym, który ma duszę, który jest bytem duchowym i że naprawdę został takim zrodzony przez Opatrzność Boga.*

Na wzór którego z bytów żyjących stwórca go stworzył?(...) Świat jest całkowicie podobny do istoty żywej, której wszystkie inne — rozpatrywane indywidualnie lub według gatunków — są częściami. Ten byt zawiera w sobie wszystkie duchowe byty żyjące, tak jak świat zawiera w sobie nas i wszystkie widzialne zwierzęta. Do tego bytu najpiękniejszego z bytów duchowych, absolutnie doskonałego pod każdym względem, Bóg chciał upodobnić żywy byt widzialny, mający wewnątrz siebie wszystkie byty żywe, podobne mu naturą(...) Aby ten świat dzięki swej jedności był podobny do najdoskonalszej istoty żywej, Stwórca nie stworzył dwóch światów, ani ich nieskończonej ilości, tylko ten jeden świat, syna jednorodzonego, który był, jest i będzie.

34c: *Bóg stworzył duszę pierwszą i starszą od ciała ze względu na pochodzenie jej i dzielność, żeby rozkazywała mu jako pani i żeby ono było jej posłuszne.*

S. WEIL: Platon, kiedy mówi świat lub niebo, chce powiedzieć naprawdę Dusza Świata; tak jak kiedy nazywamy przyjaciela jego imieniem mamy na myśli jego duszę, a nie ciało. Ten byt, który Platon nazywa Duszą Świata, jest jedynym Synem Boga; Platon mówi: „jednorodzony" tak jak św. Jan. Widzialny świat jest jego ciałem. To nie implikuje żadnego panteizmu; nie jest on w widzialnym świecie, tak jak nasza dusza nie jest w naszym ciele. Platon mówi to wyraźnie gdzie indziej. „Dusza Świata jest nieskończenie większa niż materia, zawiera materię i obejmuje ją ze wszystkich stron..." Została zrodzona przed światem widzialnym, przed powstaniem czasu, jest zatem odwieczna. Rozkazuje światu materialnemu, jak pan niewolnikowi. Zawiera w sobie substancję Boga zjednoczoną z pierwiastkiem materialnym.

(S. W. pisze gdzie indziej: Tak jak my zgadzamy się na konieczność, Bóg pierwszy zgadza się na nią odwiecznym aktem.' Ale analogat tego, co my nazywamy w nas zgodą, nazywamy w Bogu wolą. Bóg stworzył konieczność rozciągniętą w czasie i przestrzeni przez fakt, że ją myśli. Myśl Boga jest Bogiem i w tym sensie Syn jest obrazem Ojca, myśl Boga jest także porządkiem świata i w tym sensie Słowo jest tym, co porządkuje świat. Porządek świata w Bogu jest Porządkującym świat, bo w Bogu wszystko jest podmiotem, wszystko jest osobą).

Model, na podobieństwo którego Dusza Świata jest zrodzona, jest żywym duchem. Jest zatem osobą. Jest duchem absolutnie doskonałym pod każdym względem. Jest więc Bogiem. Są więc trzy osoby boskie: Ojciec, jedyny Syn i Model(...) Z chwilą, kiedy zastąpimy model natchnieniem, odpowiedniość tego obrazu w zastosowaniu do Ducha Św. jest oczywista. Nawet zachowując porównanie w postaci najbardziej wulgarnej, kiedy malarz robi portret, model jest łącznikiem między artystą i obrazem(...)

Uczestniczenie Ducha Świata w proporcji i harmonii nie ma się rozciągać tylko na funkcję porządkującą Słowa. Ma się rozciągać w znacznie głębszym sensie. Proporcja i harmonia są synonimami. Proporcja jest związkiem ustanowionym między dwiema liczbami poprzez średnią proporcjonalną; i tak 3 ustala proporcję między 1 i 9, mianowicie 1/3 = 3/9. Harmonia jest określona przez Pitagorejczyków jako jedność przeciwieństw. Pierwszą parą przeciwieństw jest Bóg i stworzenie. Syn jest jednością tych przeciwieństw, średnią geometryczną, która ustala między nimi proporcje: Pośrednik.

PLATON 48a: *Ale umysł rządzi koniecznością dzięki perswazji. Przekonywuje ją do prowadzenia wszystkich rzeczy, które się stają, ku temu, co najlepsze.*

S. WEIL: Bóg nie gwałci przyczyn wtórnych, żeby osiągnąć swoje cele. Osiąga wszystkie swoje cele poprzez nieugięty mechanizm konieczności, nie psując żadnego jego elementu. Jego mądrość pozostaje w górze (a kiedy schodzi to, jak wiemy, z tą samą dyskrecją). Każde zjawisko ma dwie racje bytu, z których jedną jest przyczyna w mechanizmie natury, druga się umiejscawia w opatrznościowym układzie świata i nigdy nie wolno używać jednej, jako wyjaśnienia na planie, do którego należy druga(...)

Ta idea porządku świata, jako przedmiotu kontemplacji i naśladowania, jedyna pozwala zrozumieć, jakie jest nadprzyrodzone znaczenie nauki. Nic nie jest ważniejsze dzisiaj, biorąc pod uwagę współczesny prestiż, który ma nauka nawet u prawie analfabetów. Nauka we wszystkich swoich gałęziach, od matematyki do socjologii, ma za przedmiot porządek świata. Nie widzi go inaczej, jak w aspekcie konieczności, z której powinny być bezwzględnie wykluczone wszystkie rozważania o zgodności i celowości, z wyjątkiem samego pojęcia uniwersalnego porządku. Im bardziej nauka jest bezwzględna, precyzyjna, oparta na dowodach i ścisłości, tym bardziej oczywisty się staje najbardziej opatrznościowy charakter porządku świata. To, co nazywamy losem lub losami, planem albo planami Opatrzności, to są tylko wyobrażenia przez nas wyprodukowane. To, co jest autentycznie opatrznościowe, to, co jest samo Opatrznością, to jest ten właśnie porządek świata, który jest tkaniną, wątkiem wszystkich wydarzeń i którego jedno oblicze jest bezlitosnym i ślepym mechanizmem konieczności. Bo raz na zawsze konieczność została zwyciężona mądrą perswazją Miłości. Ta mądra perswazja — to jest Opatrzność. Dobrowolne poddanie się przez konieczność miłującej mądrości, to jest piękno. Piękno wyklucza poszczególne cele(...)

Dlatego właśnie, że Opatrzność rządzi światem, tak jak natchnienie rządzi materią dzieła sztuki, jest ona także dla nas źródłem natchnienia. Zamysł stołu w umyśle stolarza wytwarza tylko stół i nic więcej. Ale dzieło sztuki, które jest skutkiem natchnienia artysty, jest źródłem natchnienia dla tych, którzy je kontemplują. Poprzez nie miłość, która jest w artyście, rodzi podobną miłość w innych duszach. Tak poprzez świat działa Miłość absolutna.

Ta transcendentna koncepcja Opatrzności jest najistotniejszą nauką *Timaiosa*. Nauką o takiej głębi, że nie mogę uwierzyć, by mogła zagościć w myśli ludzkiej inaczej, niż przez objawienie.

UPADEK

SIMONE WEIL pisze notatkę w związku z *Fajdrosem* Platona:

Kiedy dusza raz upadła, problem zbawienia. Trzy drogi: sprawiedliwość, miłość, poznanie. Trzech pośredników: Sprawiedliwy, Miłość, Prometeusz. Trzech, czy jeden i ten sam? Ten sam. (jest jeszcze czwarty: Dusza Świata i czwarta droga: mikrokosmos).

Jakże doszło do tego upadku? Platon mówi o tym w *Uczcie, Fajdrosie, Kritiasie*. Najdobitniej może i najbliżej chrześcijańskiej tradycji w *Uczcie:* zacytujemy tekst Simone Weil na ten temat, pisząc o platońskiej miłości.

Z wizją upadku i powrotu do Boga wiąże się wizja pierwotnej szczęśliwości, tkwiąca także bardzo głęboko w myśli Platona (inspiruje ona, jak sądzę, jego koncepcję ustrojów o zmniejszającej się doskonałości, wyrażoną w *Republice* i cudownym fragmencie z *Kritiasa*, szkicującym doskonały stan współżycia z Bogiem i ludźmi i pierwsze ślady upadku). W *Fajdrosie* sprzęga się, w ujęciu Simone Weil, wizja pierwotnego oglądania Boga twarzą w twarz z ideą równości ludzi.

PLATON, Fajdros 246a—c: *Oto pochodzenie istot żyjących, nieśmiertelnych i śmiertelnych Wszystko, co jest duszą, opiekuje się tym, co jest bez duszy i przebiega niebo przechodząc przez formy, które się zmieniają. Dusza doskonała i uskrzydlona lata w przestworzach i rządzi całym światem. Ta, która traci skrzydła, spada, póki nie napotka ciała stałego, w którym mieszka; przyjęła ziemskie ciało.*

246d: *Zasadniczą własnością skrzydeł jest podnosić w górę to, co ciąży...*

S. WEIL: Niemożliwe powiedzieć jaśniej, że skrzydło jest o r g a n e m n a d p r z y r o d z o n y m, że jest ł a s k ą.

PLATON: *...w przestworza, tam, gdzie mieszka rasa bogów; jest między rzeczami cielesnymi tym, co ma najwięcej pokrewieństwa z boskością(...)*

247d—e: *Tak jak myśl Boga karmi się duchem i najczystszą wiedzą, tak samo myśl każdej duszy otrzymuje wszystko, co jej odpowiada; kiedy spostrzega poprzez czas rzeczywistość, kocha ją i kontempluje, karmi się prawdą i jest szczęśliwa, aż ją ruch obrotowy nie przyniesie na to samo miejsce. Podczas tego obiegu, widzi samą sprawiedliwość, rozum, wiedzę(...) Tak samo kontempluje i karmi się innymi bytami prawdziwymi; później zanurzając się znowu w głąb nieba wraca do siebie.*

S. WEIL: (Bóg karmi się Bogiem. Dusza k a r m i się Bogiem).

Widać tutaj jasno, czym są idee Platona. To są najwyraźniej i zwyczajnie a t r y b u t y B o g a.

PLATON 248c: *A oto prawo konieczności: dusza idąca za Bogiem, która spostrzeże coś z prawdy, aż do następnego obrotu jest poza nieszczęściem. Gdyby mogła to robić zawsze, zawsze byłaby bezpieczna. Ale kiedy, nie mogąc nadążyć, nie widzi i kiedy przypadkiem napełni się zapomnieniem i złem, stanie się ciężka, traci w swojej ciężkości skrzydła i upada na ziemię...*

249b—c: *Dusza, która nigdy nie widziała prawdy, nigdy nie przybierze tej (ludzkiej) formy. Bo jest koniecznością żeby człowiek mógł rozumieć, rozumując według pojęć wyprowadzonych z wielu wrażeń(...) Otóż to stanowi przypomnienie rzeczy, które nasza dusza widziała, kiedy szła w ślad za Bogiem, kiedy widziała to, co nazywamy rzeczywistością i wynurzała się w stronę bytu rzeczywistego.*

S. WEIL: W ten sposób każdy byt ludzki, bez żadnego wyjątku, łącznie z najbardziej poniżonym niewolnikiem, ma duszę, która pochodzi ze świata położonego ponad niebem, tzn. od Boga i która jest powołana, żeby do Niego powrócić. Znakiem tego pochodzenia i tego powołania jest zdolność formowania pojęć ogólnych, zdolność, która istnieje w różnym stopniu u wszystkich ludzi; bez niej żadne dziecko nie nauczyłoby się mówić. Między bytami ludzkimi są tylko różnice stopnia, które są przypadkowe i zmienne. Z istoty są one identyczne i wobec tego równe. Pitagorejczycy definiowali sprawiedliwość przez równość. Ta idea istotnej równości ludzi, jako dzieci Boga, sięga co najmniej do r. 2000 przed erą chrześcijańską, bo znaleziono ją pod tą datą w dokumentach egipskich.

Teoria reminiscencji jest orficka, czego dowodem jest „zimna woda, która tryska z jeziora Pamięci" (wyjątek z fragmentu orfickiego, przyp. mój — K. T.).

Te słowa: reminiscencja i pamięć — jakiż jest ich sens? Staje się on jasny, kiedy kierujemy uwagę na sam obraz, co należy zawsze robić przy porównaniach. Kiedy miałam jakąś myśl... dwie godziny później... orientacja uwagi w próżnię, kilka minut; w stronę próżni, ale w stronę rzeczywistości. Później rzecz pojawia się nagle bez żadnej pomyłki. Nie znałam jej i teraz ją rozpoznaję, jako to, czego oczekiwałam. Fakt codzienny i niezgłębiona tajemnica.

Nie znamy oczywiście innych pojęć, oprócz tych, które dotyczą rzeczywistości tego świata. Przeszłość jest rzeczywistością na naszym poziomie, ale która bynajmniej nie jest w naszym zasięgu; w stronę której nie możemy zrobić nawet kroku, a możemy się tylko skierować, żeby doszła do nas od niej emanacja.

Dlatego przeszłość jest najlepszym obrazem rzeczywistości wiecznych, nadprzyrodzonych (może stąd bierze się radość i piękno wspomnienia). Proust to przeczuwał.

To porównanie może uchwycić związek między zmysłowymi, poszczególnymi rzeczami a wiecznością. Dla przeszłości istnieją obecne przedmioty, które nazywamy pamiątkami — list, laska etc. ponieważ stanowią dla duszy kontakt z przeszłością, kontakt prawdziwy. Sakramenty...

Jeden z najstraszniejszych skutków upadku widzi Simone Weil w zbiorowym życiu w świecie cieni, czyli pozornych wartości, kondensujących się w prestiżu społecznym. W tym świecie jakże mogłaby się pojawić doskonała sprawiedliwość, wcielenie boskiej sprawiedliwości? Tylko jako obdarta z wszelkiego prestiżu, nierozpoznana przez ludzi i skazana na śmierć. To jest Doskonały Sprawiedliwy z *Republiki*, wizja naprawdę prorocza, równa starotestamentowym.

S. WEIL: Żeby to zrozumieć, trzeba sobie przypomnieć obraz wielkiego zwierzęcia. Społeczność ludzka i jakakolwiek zbiorowość wewnątrz tej społeczności, jest jak wielkie i potężne zwierzę, którego upodobania i antypatie byłyby studiowane i zebrane w traktat przez człowieka przeznaczonego do jego pielęgnowania. Moralność nie jest niczym innym.

PLATON, Republika, VI 493a: *Ktokolwiek jest zbawiony i staje się tym, czym powinien być, mimo, że państwa mają taką strukturę, ten, jeśli chcemy powiedzieć prawdę, musi być nazwany zbawionym z przeznaczenia Boga.*

S. WEIL: Jest niemożliwością stwierdzić bardziej kategorycznie, że łaska jest jedynym źródłem zbawienia, że zbawienie pochodzi od Boga, a nie od człowieka(...)

Z wyjątkiem przeznaczonych, którzy wyszli z jaskini, albo są na dobrej drodze do wyjścia, wszyscy wybieramy jako skarby dobra, których substancją jest prestiż społeczny. To jest prawdziwe nawet dla pragnień, które wydają się mieć wyłączny związek z jednostką(...)

Prestiż społeczny, jak sama nazwa wskazuje, jest czystym złudzeniem, czymś co nie ma żadnego istnienia. A jednak siła jest utworzona w 9/10 z prestiżu i determinuje wszystko w tym świecie.

Całkowite zrezygnowanie z wszelkiego prestiżu jest tym, co św. Jan od Krzyża nazywa ogołoceniem duchowym. Przez nie jedynie osiągamy Boga. Dlatego Chrystus powiedział: „Ojciec, który jest w ukryciu"; to jest to samo, co Ojciec, który jest w niebie.

Platon wiedział, że doskonała i rzeczywista sprawiedliwość musi

być bez prestiżu. To brak prestiżu, a nie cierpienie jest samą istotą Męki(...) Trzeba było cierpienia o charakterze pokutnym, bo człowiek nie jest naprawdę ogołocony z wszelkiego uczestnictwa w prestiżu społecznym, póki go sąd karny nie wyrwie ze społeczeństwa.

PLATON, Republika, II 360: *Nie odejmijmy nic, ani niesprawiedliwości niesprawiedliwemu, ani sprawiedliwości sprawiedliwemu, ale ustawmy jednego i drugiego w ich doskonałości (...) Opiszmy sprawiedliwego, człowieka prostego i szlachetnego, chcącego, jak mówi Aischylos, nie pozornej, ale rzeczywistej sprawiedliwości. Trzeba mu więc odjąć pozory(...) Niech będzie ogołocony ze wszystkiego z wyjątkiem sprawiedliwości. Nie popełniwszy nigdy niesprawiedliwości niech ma reputację największej niesprawiedliwości, żeby został w swojej sprawiedliwości wypróbowany(...) Będąc w tym stanie sprawiedliwy, zostanie ubiczowany, torturowany, związany, wypalą mu oczy i na koniec tych wszystkich cierpień zostanie wbity na pal (...)*

Pokaż nam nie tylko, że sprawiedliwość jest więcej warta od niesprawiedliwości, ale dzięki czemu sama ze siebie czyni dobrym tego, którą ją ma, niezależnie od tego, czy będzie widoczna, czy ukryta przed bogami i ludźmi.

S. WEIL: Platon, przypuszczając, że doskonały sprawiedliwy nie będzie jako taki rozpoznany przez bogów, przeczuwa najbardziej przeszywajace słowo, które jest w Ewangelii: Boże mój, czemuś mnie opuścił?

Przyczyna cierpienia sprawiedliwego, którą ukazuje Platon, jest inna niż odkupienie, wzięcie na siebie kary, która pojawia się w chrześcijaństwie i już w *Prometeuszu* Aischylosa. Ale miedzy obydwiema myślami jest łącznik. To na skutek odwrócenia dokonanego przez grzech pierworodny jest ta niewspółmierność między pozorami a rzeczywistością, która zmusza doskonałą sprawiedliwość do pojawienia się tu na ziemi pod postacią skazańca. Gdybyśmy byli niewinni, pozór byłby samym kolorem rzeczywistości, a nie zasłoną do rozdarcia(...)

To on bez wątpienia (doskonały sprawiedliwy, przyp. mój — K. T.) jest także modelem boskim i szczęśliwym z *Teajteta*. Kiedy Platon mówi o upodobnieniu do tego modela, słowo „upodobnienie" ma sens, który mu dajemy dzisiaj, tzn. podobieństwa. Tylko sens jest ściślejszy, bo chodzi o podobieństwo takie, jakie istnieje między dwiema mapami o różnych podziałkach gdzie odległości są różne, ale stosunki identyczne. Bo słowo „upodobnienie" po grecku, a zwłaszcza u Pitagorejczyka, jakim był Platon, jest terminem geometrycznym, który się odnosi do identyczności stosunków, do proporcji. Kiedy Platon mówi o upodobnieniu do Boga, nie chodzi

już o podobieństwo, bo żadne podobieństwo nie jest możliwe, ale o proporcję. Proporcja między ludźmi i Bogiem jest możliwa tylko przez pośrednictwo i boski model, doskonały sprawiedliwy, jest pośrednikiem między sprawiedliwymi i Bogiem.

POWRÓT DO DOBRA

S. WEIL: Rozpoznając, że łaska pochodząca od Boga jest niezbędna, na czym ona polega, dzięki jakiemu postępowaniu się wypełnia, w jaki sposób człowiek ją przyjmuje? Teksty: *Republika, Fajdros, Uczta.* Platon posługuje się obrazami. Podstawową myślą tych obrazów jest to, że dyspozycją duszy, która odbiera i przyjmuje łaskę, nie jest nic innego, jak miłość. Miłość Boga jest korzeniem i fundamentem filozofii Platona.

Myśl podstawowa: Miłość skierowana w stronę swojego właściwego przedmiotu, tzn. doskonałości, nawiązuje k o n t a k t z jedyną rzeczywistością absolutnie realną. Protagoras mówił: Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Platon odpowiada: Nic, co nie doskonałe, nie jest miarą żadnej rzeczy i „Bóg jest miarą wszystkich rzeczy" (*Prawa*).

Dobro jest ponad sprawiedliwością i innymi cnotami; poszukujemy je o tyle, o ile są dobre.

PLATON Uczta 205e—206a: *Nie jest prawdą, że człowiek ceni to, co jest jego. Nie ma innego przedmiotu pragnienia dla człowieka, jak tylko dobro.*

S. WEIL: *Republika.* Porównanie między dobrem i Słońcem (należy zauważyć, że Słońce było obrazem Boga u Egipcjan; i że w Peru, póki Hiszpanie nie unicestwili tego kraju, czczono jako jedyną boskość Słońce, widziane jako symbol Boga, którego uważano za zbyt wzniosłego, żeby był przedmiotem bezpośredniego kultu).

PLATON, Republika, VI 507b—509b: *Słońce jest tym, co nazwałbym potomkiem dobra, zrodzonym przez dobro jako rzecz analogiczna do niego samego (...)*

To, co jest źródłem prawdy dla rzeczy poznawalnych, i źródłem zdolności poznawania dla bytu poznającego, to trzeba nazwać ideą dobra. Trzeba myśleć, że jest ona twórcą nauki i prawdy, jako przedmiotu poznania (...)

Słońce nie dostarcza rzeczom widzialnym jedynie widzialności, ale także stawania się, rośnięcia i pokarmu, jakkolwiek ono samo nie jest stawaniem. Podobnie dla rzeczy poznawalnych dobro nie dostarcza im jedynie poznawalności, ale także ich rzeczywistość

i byt od niego pochodzi, jakkolwiek ono samo nie jest bytem, ale czymś o wiele przekraczającym byt godnością i potęgą.

S. WEIL: Chociaż Platon wyraża się w terminach ściśle bezosobowych, to dobro, które jest twórcą zarówno poznawalności, jak bytu prawdy, nie jest niczym innym, jak Bogiem. Platon posługuje się jedynie terminem „twórca", żeby zaznaczyć, że Bóg jest osobą. To, co działa, jest osobą.

Platon dając Bogu imię dobra, wyraża tak silnie, jak to jest tylko możliwe, że Bóg jest dla człowieka tym, ku czemu zwraca się miłość.

PLATON, VI, 505e: *Dobro jest tym, czego szuka cała dusza, tym, dla czego działa, przeczuwając, że jest czymś, ale nie wiedząc, czym to jest.*

S. WEIL: Dwie myśli:

1° NIE MA I NIE MOŻE BYĆ INNEGO STOSUNKU CZŁOWIEKA DO BOGA, JAK MIŁOŚĆ. TO, CO NIE JEST MIŁOŚCIĄ, NIE MA ZWIĄZKU Z BOGIEM.

2° Przedmiotem, jedynie godnym miłości, jest Bóg i każdy człowiek, który kocha co innego, niż Boga, myli się, popełnia błąd, tak jak by się biegło na ulicy w stronę nieznajomego, bo się go wzięło za przyjaciela.

Wreszcie o tyle tylko, o ile dusza kieruje się w stronę tego, co należy kochać, tzn. o tyle, o ile kocha Boga, jest zdolna wiedzieć i poznawać. Jest niemożliwe dla człowieka posługiwać się swoją inteligencją bez miłości, ponieważ nie ma innego źródła światła jak Bóg. W ten sposób zdolność do miłości nadprzyrodzonej jest ponad inteligencją i jest jej warunkiem. Miłość Boga jest jedynym źródłem wszystkich pewności(...)

PLATON, VII, 518b—d: *To, co powiedzieliśmy, wskazuje, że zdolność nauki i organ tej zdolności istnieje w duszy każdego. Ale istnieje tak jak oko, które nie może zwrócić się do światła i porzucić ciemności inaczej, niż razem z całym ciałem. Tak samo całą duszą trzeba się odwrócić od tego, co przemijające, aż dusza potrafi znieść kontemplację rzeczywistości i tego, co w niej najjaśniejsze, tzn. dobra. To, czego tu potrzeba, to metody nawrócenia (...) Ale to jest całkiem co innego, niż wstawić w duszę oczy. Bo ona je ma, tylko ich nie kieruje dobrze (...)*

S. WEIL: Jest oczywiste, że Platon uważa prawdziwą mądrość za rzecz nadprzyrodzoną. Nic nie może tego jaśniej wyrazić jak przeciwstawienie dwóch możliwych koncepcji mądrości. Ci, którzy uważają mądrość za zdobycz możliwą dla natury ludzkiej, my-

ślą, że jeśli ktoś stał się mądry, to znaczy, że praca ludzka wytworzyła w nim coś, czego nie miał przedtem.

Platon myśli, że ten, który doszedł do prawdziwej mądrości, nie ma w sobie nic więcej, niż miał przedtem, ponieważ mądrość nie jest w nim, a przychodzi do niego nieustannie skądinąd, mianowicie od Boga. On nie miał nic innego do zrobienia, jak tylko zwrócić się w stronę źródła mądrości, nawrócić się.

Jakże dokonuje się to nawrócenie? I najpierw, jakim jest człowiek przed nawróceniem? Obraz jaskini. Straszliwy obraz nędzy ludzkiej. Tacy jesteśmy (nie „byliśmy").

SIMONE WEIL tak komentuje sławną metaforę jaskini (VII, 514a—516c):

Rodzimy się ukarani. Idea pitagorejska. Nie ma tu mowy o grzechu pierworodnym, ale ten grzech wynika z opisu, tak bardzo ma on barwę pokutną, więzienną.

Rodzimy się i żyjemy w kłamstwie. Dane nam są tylko kłamstwa. Nawet my sami: myślimy, że się znamy, ale widzimy tylko nasze cienie. Poznaj samego siebie: przepis nie praktykowany w jaskini(...)

Rodzimy się i żyjemy w bierności. Nie ruszamy się. Obrazy przechodzą przed nami i my je przeżywamy. Nie wybieramy niczego(...) Nie mamy absolutnie żadnej wolności. Jest się wolnym po nawróceniu (nawet w jego trakcie), nie przedtem. Jak mówił Maine de Biran, jesteśmy urobieni(...)

Rodzimy się i żyjemy w nieświadomości. Nie znamy naszej nędzy. Nie wiemy, że jesteśmy ukarani, że żyjemy w kłamstwie, że jesteśmy bierni, ani — naturalnie — że jesteśmy nieświadomi. Całkowicie tak samo, jak by cała historia była dosłownie prawdziwa. Tacy więźniowie przywiązaliby się całą duszą do swojej niewoli. To jest zawsze skutek poniżenia przez nieszczęście: dusza do niego przywiera do tego stopnia, że nie może się od niego oderwać (ersatz rezygnacji)(...)

Nawrócenie w tej sytuacji nie jest małą rzeczą. Opadnięcie łańcuchów to jeszcze nie wszystko.

Można uważać, że łańcuchy opadają w momencie, w którym byt ludzki otrzymał poprzez natchnienie, albo częściej przez pouczenie drugiego, słowne albo pisemne (często to jest książka), myśl, że ten świat nie jest wszystkim, że istnieje coś lepszego i że trzeba tego szukać.

Ale z chwilą, kiedy zaczynamy się poruszać, przeszkadza nam w tym bezwładność i zesztywnienie, i najmniejszy ruch powoduje nieznośne cierpienie. Porównanie jest tutaj cudownie precyzyjne.

Jest wtedy sposób, żeby zrobić wszystko bardzo łatwym. Jeśli

ten, który spowodował opadnięcie łańcuchów, opowiadał cuda o otaczającym świecie, roślinach, drzewach, niebu, słońcu, wystarczy pozostać nieruchomym, zamknąć oczy i wyobrazić sobie, że się wychodzi, że się wspina na zewnątrz jaskini i że się widzi wszystkie te rzeczy. Żeby urozmaicić wyobraźnię, można sobie także wyobrazić, że się odczuwa niektóre cierpienia związane z tą drogą(...)

Za każdym razem, kiedy się myśli, że się odbyło nawrócenie bez pewnego minimum gwałtu i bólu, znaczy to, że nawrócenie jeszcze naprawdę nie nastąpiło. Łańcuchy opadły, ale człowiek pozostał nieruchomy i poruszył się tylko fikcyjnie. Ale gdzie jest kryterium? Nie jest nim uczucie wysiłku i cierpienia: istnieją cierpienia i wysiłki wyobraźniowe. Nic nie jest bardziej mylące niż poczucie wewnętrzne. Musi być inne kryterium.

Obraz Platona wskazuje, że nawrócenie jest operacją gwałtowną i bolesną, wyrwaniem i zawiera pewną nie do zredukowania ilość gwałtu i cierpienia, z której nie można nic ująć. Jeśli nie chce się płacić całej ceny, nie dochodzi się do celu, nawet jeśli ujmie się z niej bardzo niewiele. We wszystkim, co jest rzeczywiste, jest coś, czego nie da się zredukować.

Porównanie Platona wskazuje etapy w tej operacji(...)

Kiedy się już raz wyjdzie, cierpi się jeszcze na skutek oślepienia światłem, ale jest się już bezpiecznym(...) Nie potrzeba już wtedy wysiłku woli, trzeba tylko trwać w stanie oczekiwania i patrzeć na to, czego blask jest prawie nie do zniesienia. Od chwili, kiedy się czeka i patrzy, sam czas tworzy coraz to większą zdolność do otrzymywania światła.

Są dwa okresy zamętu, w których nie wie się już, gdzie się jest, kiedy ma się poczucie zagubienia. Jeden jest w jaskini, kiedy uwolnieni odwracamy się i zaczynamy chodzić. Drugi, jeszcze ostrzejszy, po wyjściu z jaskini, kiedy się dostaje szoku od światła.

Te dwa okresy odpowiadają dokładnie dwu „ciemnym nocom", które rozróżnia św. Jan od Krzyża, ciemnej nocy zmysłowości i ciemnej nocy umysłu. (Jest bardzo trudno nie myśleć, że metafora Platona tak precyzyjna kondensuje doświadczenie mistyczne, nagromadzone w ciągu pokoleń).

Moment końcowy, w którym wyzwolony ogląda samo słońce, samo dobro, tzn. samego Boga, takiego, jakim jest, odpowiada temu, co św. Jan od Krzyża nazywa zaślubinami duchowymi.

Ale u Platona to jeszcze nie jest koniec. Jeszcze jeden etap (pokazany zresztą także przez św. Jana od Krzyża(...)

Trzeba sobie przypomnieć, że państwo Platona jest fikcją, czystym symbolem, który reprezentuje duszę. Platon to mówi: „Może

w niebie jest model tego państwa, dla kogoś, kto chce go widzieć, i widząc utworzyć państwo swojego własnego ja". Różne kategorie obywateli reprezentują różne płaszczyzny duszy. Filozofowie, ci, którzy wyszli z jaskini, to jest nadprzyrodzona część duszy. Cała dusza ma się oderwać od tego świata, ale tylko część nadprzyrodzona wchodzi w kontakt z innym światem. Kiedy nadprzyrodzona część zobaczyła Boga twarzą w twarz, trzeba, żeby się zwróciła w stronę duszy, by ją kierować, po to, aby cała dusza była w stanie czuwania, zamiast żeby była pogrążona we śnie, tak jak u tych wszystkich, u których nie nastąpiło wyzwolenie. Część naturalna duszy, oderwana od tego świata i poza stanem oczekiwania na inny, jest w próżni podczas operacji wyzwolenia. Trzeba jej zwrócić kontakt z tym światem, który jest jej, ale kontakt prawidłowy, który by nie był przywiązaniem.

Słowem, po wyzwoleniu duszy z ciała, po przejściu przez śmierć, żeby dojść do Boga, święty powinien wcielić się poniekąd we własne ciało, po to, żeby roztoczyć na ten świat, na to ziemskie życie, odblask nadprzyrodzonego światła. Po to, żeby zrobić z tego życia ziemskiego i z tego świata rzeczywistość, bo dotychczas nie są one niczym innym jak snami. Ciąży na nim obowiązek dokończenia w ten sposób stworzenia. Doskonały naśladowca Boga najpierw się odcieleśnia, później wciela.

Wolno może w tym miejscu streścić *Republikę* podsumowując główne jej aspekty naświetlone przez Simone Weil. *Republika* jest dialogiem o sprawiedliwości. Sprawiedliwość polega na ustaleniu harmonii w duszy (a także w społeczeństwie), harmonia zaś to uznanie granicy: funkcji psychologicznych, własnej osoby, kompetencji społecznych. Granica ta dzieląc łączy zarazem, ustanawia prawdziwe więzy; uznać bowiem granicę, skończoność wszystkiego, to oddać każdej rzeczy to, co się jej należy, uznać jej niepowtarzalne miejsce w całokształcie rzeczywistości.

Ta harmonia może nastąpić tylko dzięki włączeniu Boga w życie, nawiązaniu przez nadprzyrodzoną część duszy żywego kontaktu z Dobrem i Prawdą. Harmonia między Bogiem a stworzeniem jest warunkiem harmonii w człowieku i ludzi między sobą. Ale nie jest ona do osiągnięcia inaczej niż przez pośrednika, ludzki (i zarazem boski, bo doskonały) wzór do naśladowania: Sprawiedliwego, który pokazuje, że sprawiedliwość musi tutaj być naga, musi odwrócić się od pozorów — „odcieleśnić się" najpierw, jeżeli ma być prawdziwa i skuteczna. Ale to jest śmierć, paradoks, zgorszenie: dlatego rozpoznać ją i uczestniczyć w jej nagości to wyłączne dzieło łaski. Przeszedłszy na stronę śmierci sprawiedliwy z wszczepionym nowym życiem promieniuje i pomaga budować harmonię w życiu społecznym. W zakończeniu dialogu Platon su-

geruje także wyraźnie, że autentyczny sprawiedliwy zostanie w końcu rozpoznany przez ludzi: „błogosławieni cisi, albowiem oni posiędą ziemię".

W *Republice* mistyczna droga do Boga jest nierozłącznie sprzęgnięta z drogą, którą Simone Weil nazywa intelektualną. Zaczyna się ona jednak dopiero po wyjściu z jaskini, po otwarciu oczu na istotną wartość tego, co przemija, i odpadnięciu łańcucha naszych przywiązań. „W jaskini nie ma najmniejszej idei Boga".

S. WEIL: Do przejścia od ciemności do kontemplacji słońca potrzeba pośrednictw (metaxu). Różne drogi różnią się wybranymi pośrednictwami. W drodze opisanej w *Republice* tym, co pośredniczy, jest stosunek.

W drodze intelektualnej tym, co wzywa myśl, jest to, co przedstawia sprzeczności. Inaczej mówiąc, jest to stosunek. Bo wszędzie tam, gdzie jest pozór sprzeczności, jest korelacja sprzeczności, tzn. stosunek. Za każdym razem, kiedy sprzeczność narzuca się inteligencji, inteligencja jest zmuszona pojąć stosunek, który przetwarza sprzeczność w korelację i w konsekwencji dusza jest pociągnięta wzwyż(...)

Nauki są bez wartości same w sobie. To są pośrednictwa między duszą a Bogiem(...)

Grecja miała mistykę, czy kontemplację mistyczną, wspierającą się na relacjach matematycznych. Bardzo dziwne.

Według Simone Weil ta droga od nauk do Dobra, którą Platon nazywa dialektyką, musi przejść przez kontemplację porządku świata widzianego jako piękno. Bo piękno jest odblaskiem Dobra i rodzi spontanicznie miłość człowieka. To piękno porządku świata opisane głównie w *Timaiosie*, jest tym samym boskim pięknem, które osiadając w człowieku i wywołując miłość najpierw cielesną, a później osobową pociąga człowieka ku Bogu; analizę tej miłości przeprowadza *Fajdros*.

Zobaczmy jeszcze, jak wygląda w ujęciu Simone Weil platońska droga miłości do Absolutnego Piękna i najpotężniejszy pośrednik — sama Miłość.

MIŁOŚĆ UBOGA

S. WEIL: Tematem *Uczty* jest miłość, tzn. boskość, która nosi to imię. Tekstem Arystofanesa (w *Ptakach* — przyp. mój — K. T.) o inspiracji niezaprzeczalnie orfickiej, ukazujący Miłość, zawartą jako zarodek kurczęcia w jaju Świata, kurczęcia, które wykluwa się ze złotymi skrzydłami, wskazuje, że Miłość jest tym samym, co Dusza

Świata. Jest to wobec tego Syn Boży. Jest zresztą znamienne, że Arystofanes jest jednym z mówców *Uczty*, jego mowa jest nawet jedną z najpiękniejszych; a przecież Platon miał bardzo ważne powody, żeby mieć do niego urazę z powodu okrutnych i niesprawiedliwych kpin przeciwko Sokratesowi, które nie były może bez wpływu na wynik procesu. Jeśli jednak Platon umieścił Arystofanesa w tym dziele, możemy słusznie przypuszczać, że to właśnie z powodu tych wierszy o Miłości i jaju świata. Z drugiej strony, jeśli się czyta po grecku, jedno po drugim, *Prometeusza* Aischylosa i *Ucztę*, znajduje się w tekście Platona pewną ilość słów, które wydają się aluzjami do tragedii Aischylosa i to, nota bene, w mowie Agatona, tragika. Wreszcie sama inscenizacja dialogu, ta uczta, gdzie jest zaledwie mowa o jedzeniu, ale bez przerwy mówi się o winie, przyjście pijanego Alcybiadesa na końcu i jego mowa, w której jest długa paralela porównująca Sokratesa do Sylena, to znaczy do sługi Dionizosa, to wszystko jest zrobione oczywiście po to, żeby umieścić dzieło pod wezwaniem Dionizosa. A Dionizos jest tym samym bogiem, co Ozyrys, bóg, którego mękę święcono, sędzia i zbawca dusz, Pan prawdy.

Z MOWY ARYSTOFANESA:

PLATON, 189d: *Miłość jest między bogami największym przyjacielem ludzi, ich obrońcą i lekarzem zła, którego uleczenie byłoby dla rodzaju ludzkiego największym szczęściem.*

S. WEIL: To porównanie między Miłością a lekarzem, porównanie, które Chrystus w Ewangelii stosuje do Swojej misji, dotyczy tutaj tak jak u Chrystusa uleczenia grzechu pierworodnego. To grzech pierworodny jest tym złem, którego uleczenie stanowiłoby dla ludzi największe szczęście. Bo natychmiast po tych liniach przychodzi w tekście Platona historia pierwotnej szczęśliwości ludzi, ich grzechu, ich ukarania. Ta historia wymaga zinterpretowania.

Człowiek był kiedyś bytem całkowitym. Miał dwie twarze, cztery nogi i był zdolny do ruchu kolistego. Był winnym pychy i próbował dostać się do nieba (to przypomina wieżę Babel, ale także grzech Adama i Ewy, którzy chcieli być tacy, jak Bóg).

Zeus, chcąc ukarać człowieka, nie niszcząc go jednak, przecina go wpół. Starożytni często praktykowali proceder, który polegał na przecięciu na dwie części pierścienia, monety, albo jakiegokolwiek innego przedmiotu i daniu połowy przyjacielowi lub gościowi. Te połowy były zachowywane z pokolenia na pokolenie i pozwalały potomkom obydwóch przyjaciół rozpoznać się po wiekach.

Ten znak rozpoznawczy nazywał się symbolem. To jest pier-

wotny sens słowa. W tym sensie, mówi Platon, każdy z nas nie jest człowiekiem, ale symbolem człowieka i poszukuje symbolu odpowiadającego, drugiej połowy. To poszukiwanie to jest Miłość. Miłość w nas jest więc uczuciem naszej radykalnej niewystarczalności — skutku grzechu, i pragnieniem wypływającym z samego dna bytu, żeby zostać przywróconym do stanu pełni. Miłość jest więc lekarzem naszego zła pierwotnego. Nie musimy się zastanawiać, jak stworzyć w nas miłość, ona w nas jest, od urodzenia do śmierci, nagląca jak głód, musimy tylko umieć nią kierować...

Cała ta mowa Arystofanesa jest ciemna, ciemnością najoczywiściej zamierzoną. Ale podstawowa myśl jest najwyraźniej ta. Naszym powołaniem jest jedność(...) Co jest tą jednością? (...) Jedność jest stanem, w którym podmiot i przedmiot są jedną i tą samą rzeczą, stanem tego, który sam siebie poznaje i sam siebie kocha. Ale tylko Bóg jest taki i nie możemy stać się takimi inaczej, niż przez upodobnienie do Boga, które dokonuje miłość Boga(...) Mit Platona wskazuje, że całkowitość, do której człowiek dochodzi dzięki miłości w wieczności szczęśliwej, jest wyższego rzędu, niż ta, którą utracił przez grzech. I ten grzech jest w ten sposób „szczęśliwą winą", tak jak mówi liturgia katolicka.

Z MOWY TRAGIKA, AGATONA:

PLATON, 195a: *Twierdzę, że pomiędzy bogami Miłość jest najszczęśliwsza, najpiękniejsza i najdoskonalsza.*

S. WEIL: Zatem Miłość jest równa Zeusowi. Trzeba podkreślić, że jakkolwiek te superlatywy są superlatywami stosunku, trzeba je rozumieć, jako absolutne superlatywy, bo nie ma u Platona dziecinnego politeizmu.

PLATON, 195d: *...Jest zatem bardzo młoda i bardzo delikatna, co więcej, jej substancja jest płynna. Bo inaczej nie mogłaby wkradać się ze wszystkich stron i poprzez całą duszę i nie mogłaby przejść niezauważona, jak to robi z początku, kiedy wchodzi i wychodzi, jeśliby była z twardej materii.*

S. WEIL: To, co mówi Platon o płynności Miłości, która przenika całą duszę, pojawiając się na początku niezauważona, można zestawić z porównaniami z Ewangelii między Królestwem Niebieskim a kwasem, ziarnem, solą etc. Chodzi zawsze o tę zasadniczą koncepcję, że to, co nadprzyrodzone, jest w naturze zarówno nieskończenie małe, jak nieskończenie czynne.

PLATON, 196c: *Najważniejsze jest to, że Miłość nie sprawia, ani nie podlega niesprawiedliwości, zarówno między bogami, jak i między ludźmi. Ponieważ nie cierpi ona od siły, jeśli zdarza jej się cierpieć, bo siła nie dosięga Miłości. A kiedy Miłość działa, nie*

działa siłą, bo każdy zgadza się słuchać we wszystkim Miłości. Umowa, która się tworzy przez wzajemną zgodę, jest sprawiedliwa, według praw „królewskiego miasta".

S. WEIL: Te linie są, być może, najpiękniejsze z całego Platona. To jest samo centrum myśli greckiej, jej węzeł doskonale czysty i jaśniejący. Znajomość siły, jako rzeczy absolutnie wszechwładnej w całej naturze, włącznie z naturalną częścią duszy ludzkiej, razem ze wszystkimi myślami i uczuciami, jakie zawiera, i równocześnie jako rzeczy absolutnie godnej pogardy, to jest właściwa wielkość Grecji(...) A przecież ta podwójna wiedza jest może najczystszym źródłem miłości Boga. Gdyż wiedzieć nie abstrakcyjnie, ale całą duszą, że wszystko w naturze, z naturą psychologiczną włącznie, jest podane sile równie brutalnej, równie bezlitośnie skierowanej w dół, jak siła ciężkości, taka wiedza przykuwa, by tak rzec, duszę do modlitwy. Tak jak więzień, kiedy tylko może, przywiera do okna celi, tak jak mucha przywiera do dna butelki przez swój pęd do światła. Jest związek między słowami diabła z Ewangelii „została mi dana ta potęga" i „Ojcze nasz, który jesteś w niebie"(...)

Platon w tym ustępie stwierdza tak silnie, jak można, że tylko to jest sprawiedliwe, co jest całkowicie uchronione od kontaktu z siłą. Jest tylko jedna władza duszy ludzkiej, której siła nie może dotknąć, ani by się nią posługiwać, ani by ją powstrzymać. To jest władza zgody na dobro, władza miłości nadprzyrodzonej. To jest także jedyna władza duszy, z której nie może pochodzić żadnego rodzaju brutalność. Jest to więc jedyna zasada sprawiedliwości w ludzkiej duszy. Analogia każe nam myśleć, że to jest także zasada sprawiedliwości boskiej. A ponieważ Bóg jest doskonale sprawiedliwy, jest cały Miłością.

Ta miłość, która jest samym Bogiem, działa przecież, ponieważ jest Bogiem, ale działa o tyle tylko, o ile uzyskuje zgodę. Tak właśnie działa na dusze ludzkie. Tak działa nawet na materię, ponieważ według *Timaiosa* konieczność została zwyciężona przez mądrą perswazję.

Co dziwniejsze u Boga,. u tego, który jest królem bogów, Boga najwyższego, to to, że nie tylko działa ale podlega: *pashein* znaczy jednocześnie podlegać, znosić, cierpieć. Stąd greckie słowo *pathema*, używane na określenie Męki. Miłość podlega, znosi, cierpi, ale nie przez przymus. Zatem przez zgodę.

PLATON, 196c: *Oprócz sprawiedliwości jest (Miłość) w najwyższym stopniu opanowana. Bo wiadomo, że umiarkowanie to panowanie nad przyjemnościami i żądzami, a żadna żądza nie jest silniejsza od Miłości. Jeżeli tamte są od niej słabsze, to znaczy, że są*

poskromione przez Miłość i ona nad nimi panuje. Jeśli zatem jest panem przyjemności i pragnień, Miłość więcej, niż cokolwiek innego, jest opanowaniem.

S. WEIL: Miłość jest pragnieniem podstawowym, nieskończonym, absolutnym, którego żadna radość nie może wypełnić po brzegi(...) Jeśli oddajemy się Miłości, jeśli zgadzamy się ze względu na nią mieć zawsze w sobie pustkę nigdy nie wypełnioną, mamy wtedy doskonałość opanowania.

PLATON, 196d: *Co do męstwa sam Ares nie może stawić czoła Miłości. Bo nie Ares trzyma Miłość, to Miłość Afrodyty trzyma Aresa, tak jak mówiliśmy.*

S. WEIL: To wydaje się żartem, ale to jest tylko pozór. Jest jasne, że Ares nie trzyma Miłości, ponieważ siła Miłości nie dosięga. Miłość trzyma Aresa. To znaczy, że męstwo wojenne (a także wszystkie formy analogiczne do męstwa), potrzebuje miłości, która by je wznieciła. Niska miłość wznieca niską odwagę, miłość absolutnie czysta wznieca męstwo absolutnie czyste. Ale bez miłości jest tylko podłość(...)

PLATON, 196d: *Zostaje to, co dotyczy mądrości(...) Ten Bóg jest tak mądry w poezji, że czyni nawet innych poetami, gdyż ktokolwiek jest dotknięty miłością, staje się poetą, nawet jeśli przedtem nie miał nic wspólnego z Muzami(...) A co do wykonywania sztuk i technik, czyż nie wiemy, że wszystko, co Bóg nauczył robić, jest cudowne i świetne, a wszystko, czego nie dotyka, jest mroczne?*

S. WEIL: Dzięki temu wyliczeniu czterech cnót, widzimy, że w umyśle Platona sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo i mądrość nie są cnotami naturalnymi. Ich natchnieniem i bezpośrednim źródłem jest Miłość nadprzyrodzona i nie mogą one pochodzić skądinąd.

Inteligencja tam, gdzie jest twórcza, w prawdziwej poezji, a nawet w technice, jeśli odkrywa rzeczy naprawdę nowe, pochodzi bezpośrednio z miłości nadprzyrodzonej. To jest prawda fundamentalna. Nie zdolności naturalne, wrodzony dar, także nie wysiłek, wola, praca wpływają na inteligencję, dostarczają energii potrzebnej do jej pełnej skuteczności. To wyłącznie pragnienie, mianowicie pragnienie piękna. Pragnienie to, poczynając od pewnego stopnia intensywności i czystości, jest tym samym, co geniusz. Na wszystkich stopniach jest tym samym, co uwaga(...)

Z MOWY SOKRATESA:

S. WEIL: Sokrates w tym dziele nie mówi w swoim imieniu, powtarza nauki, których udzieliła mu bardzo stara kobieta, która przybyła do Aten dokonać ofiary, dzięki tej ofierze oddalając na

dziesięć lat zarazę od Aten. Jej płeć, okoliczności i słowa inicjacji i tajemnicy, których bezustannie używa, wystarczająco pokazują, że chodzi o kapłankę religii z Eleusis. *Uczta* jest wystarczającą odpowiedzią dla tych, którzy myślą, że Sokrates i Platon pogardzali misteriami. Jest w niej także wskazówka wystarczająco jasna, że doktryna zawarta w tym dziele nie jest rezultatem refleksji filozoficznej, a tradycji religijnej(...)

Diotyma wyjaśnia, że Miłość to jest *daimon*. Słowo *daimon* w języku greckim jest używane bardzo różnie. Ale tutaj Diotyma określa użytek, który robi ze słowa *daimon*. Oznacza ono łączników, pośredników między człowiekiem a Bogiem.

PLATON, 202e: *To jest wielki „daimon". Jaką ma funkcję? Tłumaczenia i przekazywania bogom spraw ludzkich i ludziom spraw boskich(...) Bóg nie miesza się do człowieka, jedynie poprzez niego dokonuje się obcowanie i dialog między bogami a ludźmi.*

S. WEIL: W tych liniach Miłość pojawia się jako kapłan par excellence.

Nie trzeba zapominać, że ten bóg, który jest kapłanem i pośrednikiem, który jest między boskością i człowiekiem, jest tym samym, który według mowy Agatona jest co najmniej równy Zeusowi, który uczy Zeusa sztuki rządzenia, który jest królem bogów.

Platon twierdzi tak kategorycznie, jak to tylko możliwe, że poza tym boskim pośrednictwem nie może być żadnej relacji między Bogiem a człowiekiem: „Nikt nie idzie do Ojca, jak tylko przeze mnie".

PLATON, 204b: *Kiedy urodziła się Afrodyta, bogowie urządzili wesele, a między nimi był Poros* (oznacza m. in. Drogę, Obfitość, przyp. mój — K. T.), *Syn Mądrości. Po uczcie Nędza przyszła żebrać, jak zwykle podczas świąt i stała przy drzwiach. Poros, pijany nektarem, wszedłszy do ogrodu Zeusa ociężały usnął. Nędza z powodu niedostatku postanowiła mieć dziecko z Porosem. Położyła się przy nim i poczęła Miłość.*

S. WEIL: Ta nędza jest nędzą całego stworzenia. Stworzenie w swoim smutku wymyśliło przebiegłość biednej kobiety, która ma nadzieję związać się w trwały sposób z przeznaczeniem człowieka bogatego, mając z nim dziecko, mimo jego woli. Wymyśliło, że będzie miało dziecko z Bogiem. Wybrało moment, w którym Bóg jest pijany i śpi. Trzeba pijaństwa i snu dla takiego szaleństwa(...)

Dziecko jest biedne, jak przystało naszemu bratu. Ten prześliczny obraz biednej i wędrującej miłości, (dziecka Nędzy i Dostatku — przyp. mój — K. T.) zawsze kładącej się spać na ziemi, nieuchronnie każe nam myśleć o św. Franciszku. Ale przed św. Fran-

ciszkiem Chrystus był biedny i bezdomny i nie miał gdzie złożyć głowy. Miał także ubóstwo za towarzysza.

PLATON, 205d: *Istnieje doktryna, która mówi, że ci kochają, którzy szukają własnej połowy. Moja doktryna twierdzi, że miłość nie ma za przedmiot ani połowy, ani całości, o ile to nie jest dobre(...) Nie ma innego przedmiotu miłości dla ludzi jak dobro.*

S. WEIL: Te słowa(...) są słowami bardzo głębokimi. Niszczą fałszywe pojęcie egoizmu. Ludzie nie są egoistami. Nie mogą nimi być. Ich nieszczęście na tym polega. Tylko Bóg jest egoistą. Człowiek nie może dotrzeć do choćby cienia miłości siebie inaczej niż widząc się jako stworzenie Boga, kochane przez Boga, odkupione przez Boga. Inaczej mówiąc, człowiek nie może kochać sam siebie.

To, co nazywamy zwykle egoizmem, nie jest miłością siebie, a złudzeniem perspektywy. Ludzie nazywają złem zmianę pewnego porządku rzeczy, który widzą z punktu, w którym tkwią: z tego punktu rzeczy trochę odleglejsze są niewidoczne. Masakra stu tysięcy ludzi zaledwie zmienia porządek świata, taki jakim go widzą, natomiast jeśli towarzysz pracy dostał lekką podwyżkę płacy, a oni nie, ten porządek jest przewrócony. To nie jest miłość siebie, tylko fakt, że ludzie, będąc bytami skończonymi, stosują pojęcie prawidłowego porządku tylko do najbliższego otoczenia ich serca(...)

Jedynym sposobem, żeby uniknąć tego błędu perspektywy, jest wybrać swój skarb i przenieść swoje serce poza przestrzeń, poza świat, w Boga(...)

W *Uczcie* znajdujemy także (podobnie jak w *Republice*, przyp. mój — K. T.) obraz etapów duszy ku zbawieniu. Tu chodzi o zbawienie przez piękno.

Etapy postępu duszy tu opisane prowadzą do podziwiania piękna fizycznego u jednego człowieka do podziwiania piękna fizycznego wszędzie, gdzie ono się znajduje. Stąd do piękna dusz, do piękna w prawach i instytucjach, piękna w naukach, aż wreszcie dochodzi się do spełnienia miłości, do kontemplacji samego piękna.

Te teksty pokazują, jak bardzo mylą się ci, którzy widzą idee Platona jako zakrzepnięte abstrakcje. Tu chodzi o zaślubiny duchowe z pięknem, zaślubiny, dzięki którym dusza rodzi rzeczywiste cnoty. Co więcej, piękno nie mieści się w innej rzeczy. Nie jest atrybutem. Jest podmiotem. Jest Bogiem(...)

Piękno absolutne jest czymś równie konkretnym, jak przedmioty zmysłowe, czymś, co się widzi, ale wzrokiem nadprzyrodzonym. Po długim przygotowaniu duchowym ma się do niego dostęp przez rodzaj objawienia, rozdarcia: „Nagle zobaczy on cudowny rodzaj piękna". To jest opis doświadczenia mistycznego. To piękno się

nie zmienia, podczas gdy piękne rzeczy rodzą się i giną, chociaż są piękne tylko przez uczestniczenie w nim. Oto największe pocieszenie w obliczu zła. Żadne zło nie czyni zła Bogu. Ten, kto widzi absolutne piękno jedynym organem, którym jest ono widzialne, to znaczy miłością nadprzyrodzoną, umieszcza swój skarb i swoje serce poza zasięgiem wszelkiego zła.

W drodze, którą przedstawia tutaj Platon, nie ma mowy o Bogu, póki nie został nawiązany rzeczywisty kontakt przez doświadczenie mistyczne, a nawet i wtedy tylko aluzyjnie. To jest wielka różnica z drogą chrześcijańską, w której mówi się o Bogu na długo przedtem, nim ma się najmniejsze pojęcie, co to słowo oznacza. Pożytek jest ten, że to słowo samo ze siebie ma siłę, niewygoda, że mniejsza jest jego autentyczność. W każdym razie różnica nie powinna przesłaniać zasadniczej tożsamości.

*

S. WEIL: Podobieństwa między doskonałym sprawiedliwym, Prometeuszem, Dionizosem, Duszą Świata z jednej strony, a Miłością z drugiej ukazują pod tymi wszystkimi imionami jedną i tę samą Osobę, która jest Jedynym Synem Boga. Moglibyśmy dodać Apolla, Artemis, Afrodytę Niebieską i wiele innych.

Wszystkie te zgodności o ile nie neguje się historycznego charakteru Ewangelii — co trudno, jak się wydaje, zrobić szczerze — nie przynoszą ujmy wierze, ale przeciwnie, są jej wstrząsającym potwierdzeniem. Są nawet konieczne. Widzimy wszędzie — szczególnie jasno pokazują to życiorysy świętych — iż Bóg chciał związać się z nami w ten sposób, że nawet Jego dobroć, by się spełniać, potrzebuje naszej modlitwy. Może dać nieskończenie więcej, niż jesteśmy w stanie prosić, bo w momencie, w którym prosimy, nie znamy nawet pełni dobra zawartego w naszej prośbie. Ale po pierwszych sygnałach łaski w nas, nie daje nic bez prośby. Jakże Bóg dałby Swojego Jedynego Syna światu, gdyby Go świat o to nie prosił? Ten dialog czyni historię nieskończenie piękniejszą. Pokazując to moglibyśmy dostarczyć dzisiejszym umysłom tego szoku, którego potrzebują, żeby zwrócić na wiarę chrześcijańską nową uwagę.

Oprac. **Karol Tarnowski**

Ks. JANUSZ St. PASIERB

ERAZM, NASZ WSPÓŁCZESNY

„O Erazmie Rotterdamski, gdzież chcesz pozostać? Patrz, ile może niegodziwa tyrania władzy świeckiej i potęga ciemności. Słuchaj, ty żołnierzu chrystusowy, wyjedź naprzód, obok Chrystusa Pana, ochroń prawdę, sięgnij po wieniec męczeński" — Dürer pisał w swoim *Dzienniku* te zdania wzburzony nieprawdziwą zresztą, jak się okazało, wiadomością o zamordowaniu Lutra. Erazma znał osobiście, spotkał się z nim w Brukseli. Stworzył jego, nb. niewierny, portret miedziorytniczy w roku 1526: Erazm stoi w sztywno sfałdowanej szacie przy pulpicie, trzymając pióro i flaszeczkę z atramentem, zastanawiając się jak odpowiedzieć na czyjś list. Na pierwszym planie książki. Na stole bukiecik konwalii i fiołków.

Tak samo pracuje na sztychu z 1514 roku, w napełnionej łagodnym światłem komnacie Dürerowski św. Hieronim. Jest tu klepsydra mierząca wolno upływający czas, dynia, książki. Na prostych, ale pięknych meblach — poduszki. Na pierwszym planie śpią obok siebie lew i jagnię. To właśnie mógłby być duchowy portret Erazma, któremu Dürer chciał narzucić rolę rycerza, takiego, który na jego sztychu z 1513 pomnikowo klasyczny, śródziemnomorski, jedzie z ciętą twarzą Savonaroli przez północny faustowski krajobraz, skomplikowany i groźny, wśród pokus szeptanych przez śmierć i szatana.

Pretensje Dürera świadczą, że Erazm — nie pierwszy i ostatni — padł ofiarą stosowania porównań militarystycznych do sfery teologiczno-moralnej, skoro swój traktat o łagodnym i mądrym chrześcijaństwie zatytułował *Enchiridion żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny.*

O Erazmie Rotterdamski, gdzież chcesz pozostać?

Czy Erazm dobrze się czuł w swojej epoce? Wiemy, że domagała się od niego bezustannie wielkich gestów. Głos Erazma, jego opinie, jego książki były targane gniewami ludzi, którzy nie przyjęliby zaproszenia, by zasiąść wraz z nim do „zbożnej biesiady" w cienistym portyku, „kiedy się wszystko na wsi tak radośnie zieleni".

Świat czynu nie zdawał sobie może sprawy, że rodzi się *novum*, że powstaje nowa warstwa społeczna, że odtąd obok panów, kleru, chłopów i mieszczan istnieć będą intelektualiści, że tworzy się nieznany przedtem sposób i model myślenia, że od tej chwili nie tylko klasztory i nawet nie tylko uniwersytety, które papieże wyemancypowali spod władzy biskupów, będą się liczyły w życiu duchowym społeczeństw, bo życie umysłowe krzewić się będzie w sposób spontaniczny, niezinstytucjonalizowany, trudny do skontrolowania, gdyż ideałem jego stanie się rozmowa kilku przyjaciół.

O Erazmie, gdzie chciałeś pozostać?

Czy Erazm podzielał radość swoich współczesnych z faktu, że dane mu było żyć pod wielkim słońcem odradzającego się antyku? Bo starożytność była jakąś szansą ucieczki, wydobycia się ze współczesności. Wiemy już dziś, że nie była szansą ucieczki od chrześcijaństwa do pogaństwa: truizmem jest stwierdzanie, jak werbalne i retoryczne było pogaństwo współczesnych humanistów.

Erazm udawał się do starożytności jak do Kolchidy, by przywieźć stamtąd złote runo klasycznej jasności, której blaskiem miała się rozjarzyć teologia i Kościół. Pisał o tym w *Enchiridionie*:

„I niech zrozumieją niektórzy oszczercy, co za najwyższą pobożność uważają nieznajomość dobrego piśmiennictwa, że ja, zajmując się gorliwie w młodości co ozdobniejszym piśmiennictwem starożytnych i zdobywając, często za cenę snu, jaką taką znajomość obydwu na równi języków, greki i łaciny, nie miałem na względzie próżnej chwały ani dziecinnej rozkoszy umysłu, lecz przede wszystkim myślałem o tym, żeby świątynię Pańską, którą pewni ludzie swoją niewiedzą i barbarzyństwem nazbyt zbezcześcili, w miarę sił swoich przyozdobić z zewnątrz pochodzącymi bogactwami, które mogłyby w wybrednych umysłach rozpalić płomień miłości do Pisma świętego".

Erazm był zawsze świadomy niebezpieczeństw, jakie nieść mogła ekshumacja dawnych bóstw. W roku 1517 pisał do Capita ostrzegając, że „pod przykryciem odradzającej się literatury antycznej pogaństwo zechce znów podnieść głowę". Ów Capito jest autorem najlepszego chyba określenia Erazma: nazwał go sprawcą odrodzenia dobrego piśmiennictwa, jak i powrotu pobożności — *auctor cum renascentium literarum tum redeuntis pietatis*. Potwierdza to znakomicie tezę niektórych włoskich historyków kultury, utrzymujących wbrew Chestertonowi, Bierdiajewowi i Maritainowi, że renesans był w gruncie rzeczy reakcją katolickiej prawowierności przeciwko „heretyckiemu", awerroistycznemu Trecento i triumfem „uczonej pobożności" — *doctae pietatis* tj. nowożytnego, by nie powiedzieć nowoczesnego, katolicyzmu przenikniętego duchem kla-

sycznej pogody i jasności. Warto przypomnieć, że także dla Papiniego renesans był *ritorno al Padre* — „powrotem do Ojca": zwycięstwem prawdziwego i pełnego chrześcijaństwa nad „abstrakcyjnym" chrześcijaństwem średniowiecza.

Uderzająca rzecz, że dla intelektualisty Erazma chrześcijaństwo „jest bardziej życiem niż dysputą, natchnieniem niż uczonością, przemianą wewnętrzną, niż rozumowaniem", jak czytamy w *Paraklezie to jest zachęcie do uprawiania filozofii chrześcijańskiej*.

Jak wszyscy przed nim i po nim, którzy ożywiali duchowość i pobożność chrześcijańską, jak św. Bernard i św. Franciszek, Erazm był chrystocentrykiem: „Chrystus zaś — i tak ci o nim myśleć trzeba — to nie jakieś słowo puste, lecz sama właśnie miłość, prostota, cierpliwość, czystość, krótko mówiąc, wszystko czego Chrystus nauczał" (*Podręcznik żołnierza Chrystusowego*). Nie można się oprzeć wrażeniu, że dla Erazma Chrystus był w Kościele bardziej może obecny przez Słowo niż przez Ciało, co musiało być szczególnie drażliwe w czasach, gdy zmierzający do Trydentu Kościół był na najlepszej drodze do niedowartościowania Słowa Bożego po to tylko, by przeciwstawić się protestantom.

O Erazmie Rotterdamski, gdzież chcesz pozostać?

Nie chciał pozostać w miejscu. Powrót do źródeł chrześcijaństwa wydawał mu się sprawą najpierwszej wagi. Była to kwestia — jak zauważył Huizinga — nie tylko filologii, ale również etyki i estetyki: chrześcijaństwo miało być jak świeże jabłko, które się samemu zrywa z drzewa. „Chciałbym — pisał Erazm — żeby dusza ludzka do głębi przepojona została prostotą i czystością Chrystusową, a sądzę, że najlepiej dojdzie do tego w ten sposób, iż w oparciu o naszą znajomość języków oryginału, u samych źródeł będziemy filozofować".

Na początku, w oryginale, wszystko było dobre — sądził Erazm. Czymże miała być jego „filozofia Chrystusa", jak nie naprawą natury, która została stworzona dobrą: *renascentia* znaczyła u niego *instauratio bene conditae naturae*.

Około roku 1516 przypadło apogeum rozważań Erazma nad sprawą odrodzenia Kościoła przez powrót do pierwotnych źródeł i prostoty. Sytuacja była dramatyczna. Renesansowe papiestwo zajmowało się sprawami sztuki i kultury w duchu najszerzej pojętego humanizmu, przeważnie kosztem skupienia energii na najpilniejszej sprawie reformy Kościoła. W tych okolicznościach i w tym czasie dojrzewa wystąpienie Lutra. 28 marca 1519 Luter po raz pierwszy zwrócił się osobiście do Erazma — „Erazmie, chlubo i nadziejo nasza" — oczekując jego czynnego zaangażowania się w reformację.

O Erazmie, gdzież chcesz pozostać?

Wielu którzy domyśleli Erazma do końca, którym zabrakło jego konsekwentnej niekonsekwencji, zostało heretykami — tak w stosunku do Kościoła, jak w stosunku do luteranizmu. Żelazna konsekwencja reformatorów przerażała Erazma. W kwietniu tego samego 1519 roku pisał on do protektora Lutra, elektora saskiego Fryderyka Mądrego: „Pisma Lutra przysporzyły konserwatystom w Lowanium sporo materiałów, dzięki którym mogą atakować *bonae literae* i wszystkich uczonych okrzyczeć jako heretyków". Ale już było za późno na wszystko, każde słowo skrzypiące kiedyś pod piórem w zacisznej pracowni huczało teraz z ambon, wtórowało szczękowi broni.

Otóż i Erazm, przy biurku wprawdzie, lecz „pomiędzy ostrzami potężnych szermierzy", między Lutrem a, jak sam napisał do Jana Langa, „tyranią rzymskiego tronu i jego satelitów, dominikanów, karmelitów, franciszkanów"... W dalszym ciągu nie chce i nie może się angażować, gdyż oznaczałoby to zdradę samego siebie. „Wojna — pisze do naszego Zygmunta I 15 maja 1527 — jest słodką pokusą dla niedoświadczonych! Lecz sięga wzrokiem daleko i przebija ciemności ten, kto pokój nawet niedogodny stawia wyżej niż sprawiedliwą wojnę..." Pewnie się trochę bał, ale bardziej w gruncie rzeczy drżał o los *bonae literae*: „z nienawiści do nich i głupoty mnichów powstały początki tej całej tragedii", pisał 9 września 1520 dodając: „obawiam się najgorszego dla nieszczęsnego Lutra... byłoby gotowe dla mnie biskupstwo, gdybym zechciał pisać przeciw Lutrowi". Pod koniec życia omal że nie został kardynałem, ale nie o tym teraz, bo trzeba przecież odnotować wzruszenie, jakie ogarnia na myśl, że zawikłanego i zagrożonego ze wszystkich stron Mędrca z Rotterdamu stać było na współczucie i lęk o losy aktorów wielkiego dramatu, którego uczestnikiem nie chciał być, lecz był — kim? współreżyserem? współautorem? Luter nazwał go z rozdzierającą ironią 15 kwietnia 1524 „jedynie widzem swojej tragedii"... Erazm tymczasem pisał o sobie: „Jest moim udziałem być kamienowanym z dwóch stron, choć starałem się troszczyć o obie". 30 marca 1522, a więc w dwa lata po potępieniu przez Leona X bullą *Exsurge Domine* poglądów Lutra, czytamy w liście Erazma do Willibalda Pirkheimera: „Życzyłbym sobie, by luteranie już dwa lata wcześniej zaczęli pisać przeciwko mnie, zaoszczędziliby mi wielu zmartwień i przykrości"...

Przykrości ze strony Kościoła? I w ogóle: jakim prawem Erazm uważał się za kogoś stojącego m i ę d z y Kościołem a Lutrem? Czy nie powinien był identyfikować się z Kościołem? Nie zapominajmy, że Kościół jego czasów był bardziej niż kiedykolwiek *ecclesia reformanda* — Kościołem, który należało zreformować. Erazma mierziło w nim tysiące rzeczy: nieuctwo, pycha, zabobon, fanatyzm, nietole-

rancja, wszyscy ci, co „zaczynają z wielką pychą sprawować cenzurę nad cudzym życiem, stosownie do tej reguły prostackich głupców, żeby (jak powiada komediopisarz) tylko to uważać za słuszne, co się samemu czyni" (*Podręcznik żołnierza Chrystusowego*). A jednak, gdy go pytano, gdzie chce pozostać, odpowiedział w tym dramatycznym roku 1520: „Mnie ani życie ani śmierć nie oderwie od wspólnoty Kościoła Katolickiego". Przytacza to zdanie Huizinga i dodaje inne z traktatu *Hyperaspistes* z 1526 roku: „Nigdy nie odpadłem od Kościoła Katolickiego. Wiem, że do Kościoła tego, który nazywacie kleszym, należy wielu, którzy mi się nie podobają, lecz takich widzę również i w waszym Kościele. A łatwiej znieść zło, do którego się przywykło. Dlatego znoszę ten Kościół, póki nie zobaczę lepszego, Kościół zaś zmuszony jest zapewne również znosić i mnie, dopóki sam lepszy się nie stanę. A chyba źle nie jedzie ten, kto pomiędzy dwa różne zła trafiwszy, trzyma się pośredniej drogi".

Więc na „pośredniej drodze" pozostał — może jako pierwszy ekumeniczny katolik w historii. Pozycja jego, wbrew pozorom, nie była wygodna. Trzeba było ogromnej siły, żeby polemizować ze wszystkimi niemal (z jednej strony ze średniowiecznymi scholastykami, z drugiej zaś z poganizującymi humanistami; Erazm krytykował równocześnie obrzędowość katolicką, odpusty, posty i pielgrzymki — i obskurantyzm reformatorów, których był duchowym ojcem, choć nie wyszedł z nimi z Kościoła) i nie dać się przeciągnąć na żadną stronę. Erazm przecież zapoczątkował ruchy, które nabierając rozpędu, dzięki sile odśrodkowej wyrzucały za burtę silniejszych od niego. Czy rzeczywiście silniejszych?

Huizinga, do którego każdy piszący o Erazmie musi co raz się odwoływać, pisze o Erazmie, że wydaje się nie dość silny dla swojej „krzepkiej epoki", dla tego wieku Lutra, Kalwina, Ignacego Loyoli, Wielkiej Teresy, a także Dürera, Michała Anioła i Szekspira. Ale co to jest siła? Pójście za impulsami gwałtownej natury, potężnego temperamentu? Czy nie jest nią raczej heroiczne wobec nacisków trzymanie się drogi umiaru, zajmowanie pozycji otwartej i pojednawczej, bez względu na cenę, jaką za to trzeba płacić?

Postawy tej nie docenili współcześni, stąd pytania: gdzie chcesz pozostać?

Erazm był i ojcem i dzieckiem swojej epoki, był bardzo człowiekiem swojego czasu, a jednak umiał być w stosunku do niego anachroniczny. Umiał wysprzęglić się z jego namiętności zyskując szansę aktualności większej może niż popularność, jaką cieszył się za życia. Bo był znany i sławny, zwiedzano go jak pomnik, wielbiono jego umysł. Przy tym wszystkim musiał być bardzo samotny. Idąc w górę niósł ze sobą mroczną tajemnicę pochodzenia, miał

raczej wielbicieli niż przyjaciół. Osobistej przyjaźni oduczono go na całe życie w klasztorze w Steyn.

O Erazmie Rotterdamski, gdzie chcesz pozostać?

Domyślamy się, ile Cię musiała kosztować — przy Twej wrażliwości i łagodności — każda „niezgoda na ukłon". Mimo wszystkie oznaki szacunku, nie miałeś zbyt wiele szczęścia do swej epoki. Może urodziłeś się za wcześnie, może byłeś po prostu za mądry? Sam przecież pisałeś w *Pochwale głupoty*. „Fortuna kocha tych, co niezbyt mądrzy, tych, co mają więcej zuchwalstwa niż rozumu, tych, którzy tak skorzy do oświadczenia, że «kości rzucone.» Mądrość odbiera odwagę i dlatego powszechnie widzicie, że owi mądrzy borykają się z ubóstwem, z głodem, z mrokiem, że żyją w zaniedbaniu, w zapomnieniu, w nienawiści; głupcy natomiast opływają w pieniądze, dostają się do steru państw, krótko mówiąc: kwitną na wszelkie sposoby".

W roku 1535, na rok przed śmiercią, już chory, korespondował z papieżem Pawłem III na temat soboru, wielkiej nadziei odnowy Kościoła. Papież prosił go o pomoc — „słowem i czynem przed i podczas soboru" — listem z 31 maja. Ale do soboru było jeszcze daleko, a dla samego Erazma za późno.

Kiedy jednak czytamy dzisiaj jego dzieła, nie możemy się oprzeć wrażeniu, że Erazm zaproszenie przyjął i był teologiem — wprawdzie późniejszego nieco — ale bardzo wielkiego soboru. Soboru odrodzenia pobożności, powrotu do źródeł i ewangelicznej prostoty, soboru pojednania.

O Erazmie Rotterdamski, gdzie pozostałeś?

Ks. Janusz St. Pasierb

STEFAN WILKANOWICZ

DIALOG OD RÓŻNYCH STRON

Przed kilkoma laty jeden z klubów studenckich zaprosił redakcję „Tygodnika Powszechnego" oraz przedstawicieli Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomyślicieli do odbycia wspólnej dyskusji na tematy etyczne. Tłum studentów wypełnił salę, ktoś zagaił i przedstawiciele obydwu drużyn zaczęli zabierać głos. Studenci słuchali i bili brawo — chłodniej lub goręcej. Największe brawa dostał zresztą organizator zebrania, który bardzo sympatycznie i w duchu postawy poszukiwawczo-otwartej powiedział coś obustronnie nonkonformistycznego. Konkluzji oczywiście nie było, wyników meczu nie ogłoszono. Wychodziłem stamtąd z głębokim niesmakiem, choć była to bardzo kulturalna i „dialogowa" impreza. Dialog nie był jeszcze wtedy tak modny, ale dziś takbyśmy ją pewnie nazwali.

Mniejsza zresztą o nazwę, ważny był ów niesmak. Wydawało mi się, że tkwi w tym wszystkim jakiś fałsz, a może nawet coś w rodzaju świętokradztwa. Miało to być niby szukanie prawdy, niby wymiana myśli, ale przecież to był mecz. Może nawet i prawdziwie sportowy, ale mecz, w którym chodzi o zwycięstwo — przez nokaut lub na punkty. A w atmosferze meczu jak zachować obiektywizm, jak zachować troskę o prawdę? Jak przekazać coś, co jest nie tylko poglądem, informacją, ale najbardziej osobistym przekonaniem? Co zdaje się wymagać maksymalnego skupienia i radykalnego usunięcia wszelkich względów ubocznych? A tu działa nie tylko temperatura sali, nie tylko doping kibiców. Doskonale wiadomo, że grają przecież rolę różne względy taktyczne, zależnie od delikatności materii.

Do rzadkości należą tacy ludzie jak pewien mój znajomy, który potrafi urwać w pół zdania polemiczny atak, aby wykrzyknąć: „Nie! Pan ma rację!" — i kontynuować swój wywód równie gorąco choć w całkiem przeciwnym kierunku.

Stara tradycja publicznych dysput słabo się, moim zdaniem, nadaje do wymiany myśli. Cenię ją, ale raczej w płaszczyźnie politycznej, jako jedną z instytucji demokracji, a nie jako narzędzie dialogu.

Cóż to jest jednak dialog? Na pierwszy rzut oka odpowiedź jest prosta: dialog jest wtedy, gdy dwie osoby z sobą rozmawiają. Ale

to słowo zbyt ściśle jest związane z teatrem, a tam przecież wprawdzie one do siebie przemawiają, ale w gruncie rzeczy nie rozmawiają z sobą, bo swoje słowa kierują do publiczności. Podobną sytuację mamy w wypadku wszelkich dyskusji prasowych: przy największych wysiłkach piszący nie może zapomnieć o czytelnikach, o nich przecież idzie. Gdyby chodziło tylko o wymianę poglądów z uczestnikami dyskusji, wystarczyłoby umówić się na kawę.

Idźmy dalej. Kiedy np. zaczynamy mówić o dialogu Kościoła ze światem współczesnym, to widać, że nie o taki teatralny dialog chodzi, choćby z tego powodu, że brakuje publiczności: poza Kościołem i światem można by myśleć co najwyżej o Marsjanach, jeśli istnieją, znają i rozumieją nasze spory. Ten zatem dialog musi być rozumiany bardziej pierwotnie choć zarazem bardziej metaforycznie, bo ani Kościół, ani świat nie są osobami stającymi twarzą w twarz.

W ujęciu Pawła VI dialog ten uzyskuje zupełnie nową jakość. „Co do Nas — pisze Papież w Encyklice *Ecclesiam Suam* — wewnętrzny impuls miłości, zmierzający do wyrażenia się w zewnętrznym darze miłości, nazwiemy przyjętym już terminem dialogu". Takie sformułowanie nie może nas dziwić, jeśli będziemy pamiętali, że Ojciec Święty w samej religii widzi czynnik dialogu Boga z ludźmi, samo Objawienie uważa jakby za dialog. „Z tej racji trzeba — pisze Paweł VI — byśmy rozważyli rzeczywistą i niewypowiedzianą formę dialogu, jaki Bóg Ojciec przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym z nami rozpoczął i nadal prowadzi, jeśli my, to znaczy Kościół, chcemy zrozumieć jakie powinniśmy nawiązać i utrzymywać stosunki z ludźmi". Papież w związku z tym tak formułuje swoją postawę: „Będziemy mianowicie zbliżali się do ludzi z takim usposobieniem, aby najpierw zrozumieć ich sposób myślenia, następnie zaofiarować im dary prawdy i łaski, których strażnikiem Bóg Nas ustanowił, a w końcu uczynić ich uczestnikami boskiego Odkupienia i stąd płynącej dla nas nadziei".

W tym ujęciu dialog-rozmowa uzyskał więc rangę „dialogu zbawienia", którego źródłem jest wewnętrzny impuls miłości. Szukajmy jednak jeszcze innych jego znaczeń. Mówi się np. o dialogu Wschodu z Zachodem czy o podjęciu dialogu pomiędzy różnymi ugrupowaniami ideologiczno-politycznymi. Z kontekstu tych wypowiedzi wynika, że czasem chodzi tam o nawiązanie kontaktu, o najszerzej rozumianą wymianę myśli czy w ogóle wartości, czasem zaś po prostu o rokowania, które mają znaleźć rozwiązanie całkiem praktycznych problemów. Widać więc, że dialog może oznaczać dość różne zjawiska. I na pewno to jest właśnie powodem pewnego niepokoju czy nawet oporu, jaki zaczynamy już odczuwać na dźwięk tego słowa. W zbyt różnych znaczeniach jest ono używane, zwłasz-

cza wtedy, gdy „dialogujące” ze sobą strony szermują nim mając na oku przede wszystkim publiczność.

Trzeba więc na własny choćby użytek sprecyzować o co chodzi. Nie twierdząc, że jest to określenie jedynie słuszne ani najtrafniejsze, będę uważał za dialog taką tylko wymianę poglądów, w której uczestnikom chodzi przede wszystkim o wzajemne poznanie się i o udzielenie sobie posiadanych wartości, nie zaś o znalezienie jakiegoś praktycznego kompromisu ani o zwycięstwo w szermierce słownej.

Z takiego pojmowania dialogu wynika szereg konsekwencji. Przede wszystkim określa ono postawę jego uczestników. Najpierw dialog nie musi koniecznie prowadzić do przyjęcia przez jedną ze stron poglądów drugiej, natomiast zawsze powinien dać w wyniku wzajemne wzbogacenie. Uczestnik dialogu musi więc chcieć dawać i chcieć przyjmować, a nie chcieć koniecznie przekonać czy pokonać. Jest to ważne stwierdzenie, bo często dialog budzi taki strach jak pojedynek, w którym ktoś musi zginąć, a przynajmniej odnieść rany. Perspektywa dialogu-pojedynku właściwie go uniemożliwia, bo opancerza obie strony, każda sobie obiecuje nie dać się przekonać i nie ustąpić z placu, albo — jeśli obie strony nie mają dużych nadziei na zwycięstwo — szybko wysmażyć jakąś unikową formułę, która by pozwoliła znaleźć honorowe i bezkrwawe wyjście ze zwarcia. Zwłaszcza wtedy, gdy dialog ma być nawiązany pomiędzy przedstawicielami pozostających w konflikcie ugrupowań ideologicznych czy politycznych, zwłaszcza gdy w grę wchodzi ciężar instytucji, bardzo jest trudno zdobyć się na prawdziwy dialog: automatycznie ześlizguje się on w pojedynek, w dialog teatralny, obliczony na oddziaływanie na publiczność, albo też w negocjacje mające torować drogę do jakiegoś kompromisu, *modus vivendi* czy nawet do odwrócenia sojuszów. Wszystko to mogą być rzeczy godziwe, pożyteczne, lub nawet konieczne, ale to jednak co innego. Dialog w moim rozumieniu wymaga maksymalnego wyeliminowania publiczności i wszelkich względów ubocznych. W gruncie rzeczy wymaga nawet jakiejś izolacji i może się odbywać pomiędzy osobami jakby incognito, które zostawiają na boku swoje etykiety i role społeczne. Wtedy bowiem istnieją najlepsze warunki dla nieskrępowanej wymiany myśli, dla dawania i otrzymywania.

Łatwo odgadnąć, że taki dialog nie zdarza się często. Najczęściej chyba spotykamy sytuacje mieszane, w których mamy do czynienia z elementami dialogu w ramach różnych innych form kontaktów. Nie można bowiem zapominać, że nawet na wiecu o wysokiej temperaturze polemicznej może dokonać się jakieś wzajemne poznanie i przejmowanie wartości. Poglądy, najostrzej zwalczane w czasie dyskusji, później jednak wracają i w innej sytuacji uczuciowej

mogą zostać lepiej zrozumiane i docenione. Także i rokowania, tak bardzo sterowane przez względy taktyczne, nie są pozbawione elementów dialogu, podobnie jak i polemiki prasowe. W tych ostatnich zresztą widzi się wielkie różnice pomiędzy uczestnikami. Dla jednych dyskusja jest czystym pretekstem do osiągnięcia tych czy innych celów, a poglądy przeciwników nic ich nie obchodzą. Inni stosunkowo niewiele ulegają ciśnieniu sytuacji i potrafią zachować postawę dialogu nawet w najbardziej niesprzyjających warunkach. Takich jednak sytuacji mieszanych nie należy zbyt łatwo nazywać dialogiem. Godzi się to robić tylko wtedy, gdy zarówno w zamierzeniu jak i w realizacji prawdziwy dialog jest ich składnikiem najważniejszym.

Postulat ograniczenia stosowania tego terminu wynika z innych jeszcze względów. Słowa zużywają się dziś szybko, zwłaszcza gdy są nadużywane. Dialog, który jeszcze kilka lat temu był odkryciem (przynajmniej dla niektórych), dziś zaczyna trącić banałem; zanim zdążył stać się rzeczywistością już się od niej oderwał. Może zresztą dlatego się nią nie stał, że był od początku bardzo różnie pojmowany. Każdy go sobie przykrawał wedle swoich potrzeb i swego sposobu myślenia.

Napisałem powyżej, że prawdziwy dialog może odbywać się pomiędzy dwiema osobami jako osobami, a nie jako przedstawicielami tych czy innych ruchów czy instytucji, pełniącymi określone i zawsze krępujące role społeczne. Oczywiście dialog jest także możliwy w nieco większym gronie, choć w praktyce niezbyt dużym. Mogą być nawet takie sytuacje, gdy obecność kilku osób ułatwia go, a nie utrudnia. Większe trudności powstają, gdy zaczynamy mówić o dialogu pomiędzy instytucjami. Oczywiście w praktyce może się on odbywać pomiędzy reprezentantami czy członkami tych instytucji. W praktyce trudno z takiego dialogu wyłączyć elementy rokowań czy meczu, ale przy bardzo dobrej woli obu stron i roztropnym zachowaniu się jest on zupełnie możliwy.

Jeżeli jednak mówimy o potrzebie dialogu np. pomiędzy wspólnotami religijnymi, to nie tyle może chodzi o nieustanne rozmowy delegacji i komisji, ile o stworzenie takiej atmosfery, w której dialog pomiędzy członkami danych wspólnot nawiązuje się spotanicznie i w różnych układach. Podobnie, gdy się mówi o dialogu Kościoła ze światem, to nie chodzi o mnożenie różnorakich „komisji mieszanych", tylko o wychowanie właściwej postawy u członków Kościoła.

Wróćmy raz jeszcze do definicji dialogu. Napisałem, że ma on prowadzić do udzielania sobie w a r t o ś c i, i nie przypadkiem użyłem tego słowa. Nie chodzi tu bowiem jedynie o poglądy, o stronę

intelektualną. Równie dobrze może chodzić np. o wartości moralne, choćby o pogłębienie kultury uczuć. Kiedy Paweł VI spotkał się po raz pierwszy z patriarchą Athenagorasem, niewiele mieli czasu na głębokie dyskusje intelektualne. Ale nie ma wątpliwości, że spotkanie to było dla nich głębokim przeżyciem. Zapewne trudno byłoby nawet im samym je zanalizować i zestawić osiągnięte wartości, ale nikt chyba nie ma wątpliwości, że miało wielką dla nich wartość — to było widać. I dzięki temu mogło mieć charakter prawdziwego dialogu mimo tłumów na miejscu i przed ekranami telewizorów, mimo reflektorów i koniecznej starannej reżyserii jego przebiegu.

*

Po tym wyjaśnieniu, co rozumiem przez dialog, mogę przystąpić do zastanowienia się nad znaczeniem dialogu dla chrześcijan i nad niektórymi warunkami i sposobami jego uprawiania. Kto z kim, po co i jak?

Na pierwszy rzut oka sprawa wygląda dość prosto: chrześcijanie mają prowadzić dialog pomiędzy sobą w celu dążenia do jedności oraz z niewierzącymi aby im zaofiarować dary prawdy i łaski, a samemu także się wzbogacić o wartości przez innych wypracowane.

Żeby jednak dialog był możliwy i owocny, potrzebne jest jakieś minimum wspólnych poglądów, wspólnie uznawanych wartości. Jakie to mogą być poglądy i jakie wartości? Różne w różnych układach partnerów dialogu. Najszerszą i jakościowo ważną grupę stanowią ludzie mający wiarę podstawową tzn. wiarę w sens świata i sens dobroci, mający pewne wyczucie powołania człowieka i starający się wyciągać z tego jakieś praktyczne konsekwencje. W tej grupie znajdują się wyznawcy różnych religii, a także nie wierzący w żadnego określonego Boga. Mogą się w niej natomiast nie znaleźć niektórzy nominalnie wierzący, nawet w jakiś sposób praktykujący. Oczywiście nie ma tu mowy o wykreślaniu ostrych granic; gdy w grę wchodzą nie oderwane poglądy ale postawy ludzkie, bezpieczniej jest mówić o stopniu wiary.

W ramach tej grupy istnieją warunki dla dialogu, bowiem wspólna postawa jest solidną jego podstawą, dotyczy spraw dla człowieka podstawowych. A przedmiot dialogu? Sens ludzkiego życia i sposób jego najlepszego przeżycia. Tu przecież poglądy różnią się w mniejszej lub większej mierze, niekiedy są sprzeczne, częściej znajdują się na różnych płaszczyznach, czasem bardzo dobrze się uzupełniają.

Ale bardzo często uzupełniają się one jedynie w jakiejś intelektualnej przestrzeni idealnej, bo w praktyce żyjemy jednak w gettach i nie wiele o sobie nawzajem wiemy. Niektóre chrześcijańskie

wspólnoty religijne istniejące w Polsce od wieków pozostają dla ogromnej większości katolików zupełną egzotyką. Ich zaś członkowie, żyjący w diasporze wśród katolików, mają nieraz o katolicyzmie zgoła fantastyczne wyobrażenia. Jeżeli zaś chodzi o katolików i marksistów, to w wyniku wyjątkowo niesprzyjających dla dialogu okoliczności mają oni zazwyczaj dość gruntownie zdeformowany obraz doktryny partnera. Interpretacje świadomie czy nieświadomie przykrojone do potrzeb bieżącej polemiki często w zasadniczy sposób utrudniają jednym i drugim nawiązanie prawdziwego dialogu. Jest on wtedy najbardziej wzbogacający, gdy jednocześnie sięga do źródeł i zapoznaje z najbardziej twórczymi i aktualnymi interpretacjami autentycznych zasad.

Myślę, że w obecnej sytuacji najbardziej płodna dla pogłębienia wiedzy o człowieku i o konstrukcji jego losu byłaby konfrontacja poglądów pomiędzy chrześcijańskimi personalistami a niektórymi psychologami i religioznawcami typu Fromma czy Eliade.

Ale to sprawa dla znawców. Co ma robić szary człowiek? Oczywiście nie chodzi o to, aby bez przerwy uczestniczył w zebraniach i prowadził bezustannie rozmowy o losie człowieka. Sam dobrze wiem, w jaką złość mnie wprawiają ludzie, którzy wyjeżdżają z wielkimi problemami w chwili, kiedy muszę załatwić pięć innych rzeczy, na pewno mniej ważnych w ogólności, ale w tej chwili ważniejszych. Nie cierpię też herbatek zapoznawczych i wszelkich takich spotkań, gdzie spędza się różnych ludzi i każe im zżywać z sobą. Wystarczy, że człowiek będzie gotów do podzielenia się z innymi swoim intelektualnym i duchowym dorobkiem i że będzie gotów od innych się uczyć. Przy czym ta gotowość ma dotyczyć przede wszystkim tych ludzi, z którymi los czy Opatrzność go zetknęła.

Kiedy jednak najłatwiej dokonuje się wymiana wartości pomiędzy ludźmi? Nie zawsze wtedy, gdy z sobą dyskutują. Chyba częściej wtedy, gdy razem dążą do jakiegoś wspólnego celu, gdy coś razem robią. Wtedy nawiązuje się dialog, który nie potrzebuje wielu słów, bo mówi cały człowiek i wyraża więcej niż da się powiedzieć słowami. Zresztą i w rozmowach dialog rozwija się najlepiej wtedy, gdy wymiana poglądów nie dotyczy wprost samych uczestników, ale jakiejś im wspólnej sprawy. Kiedyś uczestniczyłem w bardzo udanym międzynarodowym seminarium, gdzie katolicy, protestanci i prawosławni zastanawiali się nad sytuacją religii w świecie formowanym przez cywilizację techniczną. Dużo więcej się nauczyliśmy nawzajem i dużo bardziej zbliżyliśmy się, niż gdybyśmy wysłuchiwali referatów o prawosławiu, protestantyzmie i katolicyzmie. Stąd też myślę, że w polskiej sytuacji dialog pomiędzy Kościołami chrześcijańskimi powinien dotyczyć przede wszystkim wspólnych problemów duszpasterskich. Jeżeli dialog nawiązuje

się najlepiej dzięki wspólnej pracy, to zdawałoby się nic prostszego: przecież większość ludzi pracuje i to w mniejszych lub większych zespołach. Trudność jednak w tym, że bardzo często ludzie pracują obok siebie, we wzajemnym powiązaniu, ale w gruncie rzeczy nie mają wspólnego celu swojej pracy. Jeżeli ich obchodzi jedynie zarobek, to oczywiście wspólnota się nie tworzy. Jeśli zatem stosunek człowieka do pracy przechodzi kryzys, to musi wzrastać także samotność, a dialog napotyka na przeszkody. Chodzi jednak nie tylko o pracę zawodową, ale także o każdy rodzaj pracy społecznej, o wszelką aktywność zmierzającą do dokonania czegoś wspólnymi siłami. I tu także istnieje współzależność pomiędzy wspólnotą i dialogiem. Kryzys zaangażowania wywołuje zanik poczucia wspólnoty i trudność w nawiązaniu dialogu. Jeśli więc chcemy stworzyć dla niego sprzyjające warunki, to trzeba mieć inicjatywę, podejmować prace służące człowiekowi i mieć gotowość współpracy w takich dziełach.

Czy zresztą zespolenie wysiłków dla dobra drugich nie jest czymś więcej niż stworzeniem warunków dla dialogu? „Gdzie dwóch lub trzech zgromadzi się w imię moje, ja jestem wśród nich..." Wydaje mi się, że o tych słowach trzeba pamiętać w związku z innymi: „Byłem głodny, a nie nakarmiliście mnie... Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych maluczkich, mnieście uczynili".

Chrystus jest wśród tych wszystkich, którzy gromadzą się w imię cierpiących, w ogóle w imię wszystkich, którzy łakną i pragną chleba, sprawiedliwości, poczucia sensu życia. Jeżeli jednak jest wśród nich, dlaczego nie mieliby o Nim wiedzieć, zwracać się do Niego wprost? Wydaje mi się, że jeżeli katolicy często nie potrafią o Nim mówić, to dzieje się to między innymi dlatego, że za mało znają Pismo św. Mało kogo stać na rozważania teologiczne i filozoficzne racje, ale poznaniu Boga poprzez Ewangelię nic nie stoi na przeszkodzie.

Czy jednak dialog zawsze jest możliwy? Dotychczas mówiłem o ludziach mających wiarę w sens i dobroć, mających wyczucie ludzkiego powołania. A jeśli tego nie mają? Kim są ci ludzie?

Zapewne niewielu jest zupełnych sceptyków, bardzo trudno jest być konsekwentnym sceptykiem. Ale pewnie niemało jest tych, których przekonania są zbyt niejasne i słabe, aby im mogły dawać rzeczywiste oparcie, siłę do przezwyciężania ciężaru zła. Ciężar ten może nieraz prowadzić do praktycznej niewiary w dobro i sens. Trudno się wprawdzie przed sobą samym przyznać do absolutnej niewiary i do przekonania o totalnej absurdalności świata, ale dosyć łatwo mieć pół-świadome przekonanie, że nie warto się wysilać na świadczenie komuś dobra. To są postawy popularne. Poza nimi są jeszcze ludzie opanowani przez pychę lub nienawiść. Są

oni bliscy każdemu z nas — bo któż jest całkowicie wolny od nienawiści i pychy? — a jednocześnie zagadkowi, ukazujący demoniczny aspekt człowieczeństwa.

Jaka może być z nimi podstawa dialogu? Zapewne w szczególnych momentach cierpienie może być czynnikiem jednoczącym, pomostem porozumienia. Ale nie można zbytnio na nie liczyć, czasem powoduje ono jedynie agresję.

Najbardziej skutecznym czynnikiem przygotowującym dialog jest w tym wypadku jakieś uderzenie miłości, jej przejaw tak jaskrawy, że wywołuje wstrząs myśli i uczuć.

*

W poprzednim odcinku moich rozważań dosyć się męczyłem nad zagadnieniem apostolstwa. Ale teraz widzę, że jakoś to się uprościło: ostatecznie wszystko sprowadza się do tworzenia wspólnoty pracy dla dobra drugich i do oddania do wspólnego użytku depozytu i dorobku chrześcijaństwa.

Stefan Wilkanowicz

Prof. Dr JULIAN ALEKSANDROWICZ

CHOROBY A WSPÓŁŻYCIE LUDZKIE

Problem chorób, które są wynikiem niewłaściwie ułożonego stosunku człowieka do człowieka, nabrzmiewa nie tylko u nas w kraju ale na całym świecie.

Wiadomo, że w skłóconych grupach społecznych, w których panują złe interpersonalne stosunki, ludzie pracują gorzej i cierpią na rozmaite choroby, zwłaszcza tak zwane psychosomatyczne. Choroby te (chcąc określić je w sposób możliwie jak najprostszy i zrozumiały, zacytuję słowa francuskiego uczonego Leriche'a) — „stanowią dramat w trzech aktach". Akt pierwszy odznacza się niepokojem, bezsennością, przemęczeniem, drażliwością; drugi — bólami zlokalizowanymi w narządach wewnętrznych, np. sercu, żołądku, wątrobie; trzeci to już organiczna choroba jak zawał serca, wrzód żołądka itp. Jasne jest więc, że choćby już z przesłanek troski o zdrowie gatunku, świat nasz gwałtownie potrzebuje prawdziwej jedności. Dlatego, mimo że mówię z pozycji lekarza, wnioski moje wykraczają poza krąg medycyny.

Zanim przejdę do meritum, pozwolę sobie na kilka uwag o roli i rozwoju nauki z punktu widzenia stosunków między ludźmi, między narodami i rasami.

Nauki — jak wiemy — uczony nie tworzy od nowa. Wizję przyszłości buduje się zawsze na podstawie przeszłości. Bez tej naukowej spuścizny, nawet w postaci skarbnicy empirycznej wiedzy sprzed setek lat, nie bralibyśmy dziś na nasze warsztaty naukowe faktów zawartych w ludowych przypowieściach, jak np. powiedzenie, że „człowiek zamartwił się na śmierć", czy „ze zgryzot dostał raka", a „z lęku umarł" itd. Postaram się to omówić szerzej w dalszych uwagach, eksponując istniejące rzeczywiście wzajemne sprzężenia sytuacji czy wzorów współżycia i rodzaju chorób oraz sposobów ich leczenia.

Nauka ma więź z przeszłością, z niej wyrasta, ale muszę podkreślić z całym naciskiem, także jej więź z bieżącą praktyką spo-

łeczną. Nie chodzi mi tylko o jej rolę w organizowaniu świata maszyn, nie tylko o sprawy produkcji, ale przede wszystkim o misje nauki w takim organizowaniu świata ludzi, aby całemu naszemu gatunkowi było lepiej w nim żyć.

Forma stosunków międzyludzkich warunkuje zresztą także samą działalność świata maszyn. Światu maszyn bowiem, który sam w sobie nie jest ani dobry ani zły, ludzie o określonej osobowości potrafią nadawać dobrą albo złą treść.

W tym punkcie winien jestem wyjaśnienie, co rozumiem przez to, że osobowość kształtuje stosunki produkcji, i co uważam za dobre, a więc sprzyjające m. in. zdrowiu, a co za złe, a więc sprzyjające chorobie. Podam również definicję zdrowia.

Spośród ogromnej liczby istniejących dzisiaj definicji osobowości, zacytuję jedną, która wydaje mi się szczególnie godna naszej uwagi. Otóż osobowość to „całokształt stosunków społecznych, zawartych w jednostkowym istnieniu". Czyli, jak określał Marks, „kostium, w jaki kultura danej epoki stroi człowieka". Znaczy to, że osobowość naszą kształtuje wiele czynników środowiskowych, uwarunkowanych rozlicznymi sprzężeniami, zwłaszcza wychowaniem. Nadając kształt środowisku, osobowość człowieka jest więc zarazem jego wytworem. Wiele przykładów dowodzi, że z jednej strony właśnie od stosunków społecznych, a z drugiej od osobowości przywódcy zależy to np. czy ideę katolicyzmu uosabiać będzie w danej chwili i sytuacji Wielki Inkwizytor, czy papież Jan XXIII. Czy w danym środowisku psychospołecznym dominować będą postawy heroiczne czy nikczemne.

Stwierdzając to, zakładam więc tym samym, że w procesie przemian kulturowych zmieniać się może także typ osobowości. Jest to założenie niezwykłej wprost praktycznej wagi, bo oznacza, że człowiek może zmieniać siebie, nie tylko wprost, przez świadome usiłowanie i obiektywną samo-ocenę, ale również za pośrednictwem planowego przeorganizowywania świata otaczającego.

Niezmiernie ważne jest tedy, by w perspektywicznym planowaniu uwzględniać nie tylko same realia materialno-ekonomiczne, ale również to, jak będą one rzeźbiły osobowości i czy będzie to sprzyjało kreowaniu indywidualnego i społecznego dobra, a więc czy będzie sprzyjało właśnie zdrowiu.

Choć zdaję sobie sprawę, jak trudno orzec, co w niektórych sytuacjach jest dobre, a co złe, to jednak nie ulega wątpliwości, że na pewno dobre jest takie działanie sił przyrody i taka świadoma działalność ludzi, które sprzyjają rozwojowi gatunku jako całości i jednostki jako osoby. Taki rozwój warunkuje moim zdaniem zdrowie.

Światowa Organizacja Zdrowia mianem „zdrowie" określa „dobre poczucie fizyczne, psychiczne i społeczne". W moim pojęciu jednak definicja taka nie jest wystarczająca. Bo nie tylko sprawne narządy decydują o zdrowiu człowieka. Starzec, czy człowiek kaleki, może, moim zdaniem, być zdrów również. Jest zdrów wówczas mianowicie, gdy niezależnie od swych nieuchronnych dolegliwości może realizować dobre, a więc społecznie korzystne cele, z tym, że muszą one oczywiście mieścić się w ramach wytyczanych samokrytyczną oceną własnych możliwości i ambicji. Zatrata obiektywizmu to zawsze pierwszy symptom choroby. (Umiejętność obiektywnej oceny kryteriów zdrowia ważna jest zresztą nie tylko dla jednostek, ale dla całych grup społecznych. Zdrowe społeczeństwa regulują zaspokajanie ludzkich potrzeb według obiektywnych, a nie subiektywnych kryteriów. Dlatego też nauce, poszukującej obiektywnych prawd, przypada szczególnie ważna rola w organizowaniu współżycia między ludźmi, tak aby sprzyjało ono autentycznej, a nie kapryśnej i dowolnej „miłości bliźniego").

*

Po tym wstępie, przejdę do szkicowego przypomnienia historycznego rozwoju niektórych chorób, trapiących ludzi na przestrzeni dziejów, oraz ich dialektycznych powiązań ze środowiskiem. Patrzę oczyma lekarza-hematologa, zgodnie ze swą specjalnością.

Na przestrzeni setek tysięcy lat, do okresu mniej więcej 10 tysięcy lat przed naszą erą, a więc w okresie paleolitycznym, człowiek odżywiał się tym czego dostarczał mu las i polowanie. Badanie szkieletów z tego okresu dowodzi, że sposób odżywiania był wystarczający zarówno pod względem białka, tłuszczów, węglowodanów, jak i witamin. Choroby, które atakowały ludzi tej epoki, to przede wszystkim „zespoły agresji pasożytniczej". Człowiek nie umiał się przed nimi bronić.

Okres neolityczny życia człowieka na ziemi znamienny już był osiadłym trybem życia. Sprzyjało to tworzeniu większych grup społecznych. Osiadły tryb życia sprzyjał większemu przyrostowi naturalnemu. Coraz większe grupy społeczne zwalczały się wzajemnie, a konsekwencją wojen był od niepamiętnych czasów głód zwyciężonych. Nic przeto dziwnego, że szkielety neolityczne dowodzą, iż ówcześni ludzie często cierpieli z niedoborów pokarmowych. Choroby ich przypominały niedokrwistości z niedoboru, jakie obserwuje się dziś jeszcze w krajach rozwijających się.

Okres trzeci, w którym obecnie żyjemy, zapoczątkowany został przestawieniem produkcji indywidualnej na przemysłową. Olbrzymi

rozwój nauki i postęp cywilizacji technicznej na przestrzeni ostatnich dwu stuleci odcisnął zdecydowane piętno na środowiskach, w jakich bytują ludzie, a poprzez środowiska z kolei na samym człowieku. To, co człowiek ów stworzył, warunkuje więc teraz jego. Ludzie zanieczyszczają na przykład, przez swą obecną działalność, powietrze, pokarmy, wodę ubocznymi produktami cywilizacji technicznej. Wiele z tych produktów, to znane bodźce rako- i białaczkotwórcze. Nic przeto dziwnego, że w miarę postępu cywilizacji technicznej zwiększa się liczba chorób nowotworowych, łącznie z białaczkami, oraz chorób, których istota polega na zakłóceniach życia intelektualnego i emocjonalnego. Lecz stworzywszy tę sytuację człowiek mógłby ją też uzdrowić. Tylko — jak?

Wiemy, że od zarania istnienia naszego gatunku na globie ludzie chorowali na rozmaite typy nowotworów. Czynniki rakotwórcze były zawsze jednocześnie dziełem sił przyrody i dziełem człowieka.

Wybuchy wulkanów czy węglowodory nienasycone i związki benzopirenowe, w które obfitują tereny złóż asfaltowych, telluryczne promieniowanie jonizujące gleb radioaktywnych to naturalne środki rakotwórcze. Lecz również sam człowiek rozpoczął produkcję takich środków, na przykład w postaci sadzy palenisk domowych, czy też przetwórstwa przemysłowego. Trzeba było jednak wielu lat, by doszło to do naszej świadomości, dzięki nabytej umiejętności obserwowania i wyciągania wniosków z obserwacji. Rakotwórczy wpływ sadzy odkrył dopiero angielski lekarz Pott w r. 1775, stwierdzając, że u kominiarzy rak moszny stanowi chorobę zawodową. Sposób bowiem czyszczenia kominów i palenisk domowych narażał kominiarza na dłuższe działanie sadzy, przenikającej przez odzież w okolice pachwin.

Jedną z przyczyn zdrowotnej sytuacji są więc, jak widzimy, aktualne zachowania i wzory kulturowe. Nauka współczesna daje nam szansę jakiej nie mieli ludzie wieków minionych, polegającą na umiejętności odczytania istniejących tutaj związków. Mimo to jednak, nie dość bierze się je pod uwagę w planowaniu całokształtu naszej działalności, i dlatego wciąż tworzymy sytuacje, które okazują się niezdrowe. Nie będzie chyba przesadą twierdzenie, że jednym ze współczesnych czynników chorobotwórczych jest charakterystyczna cecha modelu naszej kultury, mianowicie coraz większa specjalizacja zawodowa. Specjalista wie zwykle coraz mniej o dziedzinach wiedzy innych niż jego, i ma coraz mniej żywe poczucie swych humanistycznych zobowiązań wobec wszystkich, wobec dobra gatunku jako całości. I tu zaczyna się niebezpieczeństwo, w które zapędza świat, że tak powiem „specjalistyczny

egocentryzm". Każdemu wydaje się, że tylko jego dziedzina jest ważna, nie chce słyszeć o niczym innym. Wrażliwość na elementarną więź ludzką i poczucie odpowiedzialności maleje — jak u ludzi, którzy, na skutek zachwiania równowagi psychicznej, przeżywają regresję w rodzaj infantylizmu. Cierpi na tym zresztą także sama ranga intelektualna posiadanej wiedzy. Wszystko to przewidział i wykpił Bernard Shaw, mówiąc o specjaliście, jako o człowieku, który wie coraz więcej o coraz mniejszej dziedzinie wiedzy, aż wreszcie „wie wszystko o niczym".

Dostrzeganie tylko własnej specjalizacji, a nie całokształtu sytuacji człowieka, stanowiące już samo w sobie, jak widzimy, pewne zwichnięcie w stosunkach międzyludzkich, doprowadza ewidentnie do powstawania sytuacji chorobotwórczych, które powstać przecież nie musiały. Jak dowodzą na przykład statystyki, wzrost nowotworów, zwłaszcza zachorowań na raka płuc, jest w ciągu ostatnich lat niemal równoległy do wzrostu zapylenia powietrza czynnikami rakotwórczymi. Planiści przemysłu przez długi czas „nie chcieli słyszeć" o planowaniu ludzkiego zdrowia.

Żeby nie być gołosłownym, podam następujące cyfry: w roku 1932 na 100 tysięcy Anglików na raka płuc umierało 13 osób. W roku 1949 — 49 osób. W roku 1963 — 63 osoby.

Statystyki Światowej Organizacji Zdrowia dowodzą, że śmiertelność z powodu raka w krajach zachodnich wzrosła na przestrzeni ostatnich ośmiu lat o 20%. Również w zakresie białaczek stwierdza się wzrost wskaźnika śmiertelności. Według W. J. Jacksona („Lancet", 1965, styczeń, str. 25), przeciętna liczba zachorowań na białaczkę wzrasta z roku na rok o 4—5%. Wyższe wskaźniki wykazuje jedynie rak płuc i choroby naczyń wieńcowych serca, kończące się zawałami.

Największą zachorowalność na białaczki stwierdzono w Danii, w NRF (gdzie wskaźnik wynosi blisko 9 na 100 tysięcy) i w USA (wskaźnik 6,8 na 100 tysięcy). Szczególnie godny uwagi jest fakt, że w krajach o wysokiej zachorowalności, białaczka jest również rozpowszechniona u zwierząt domowych i bydła hodowlanego.

W krajach wyżej rozwiniętych, jak wiadomo, wzrasta również śmiertelność z powodu zawałów serca. Według danych Olivera i Stuarta z r. 1965 („Brit. Med. Journal", 20. XI. 1965) w Anglii wzrosła ona w ostatnim dziesięcioleciu prawie dwukrotnie. Zawał serca jest wynikiem działania zespołu czynników, do których zalicza się przede wszystkim zmniejszony wysiłek fizyczny współczesnego człowieka na skutek ułatwień komunikacyjnych, co w konsekwencji daje zwiększony poziom cholesterolu, oraz przedwczesna miażdżyca i wzmożone pogotowie do krzepnięcia krwi,

co jest uwarunkowane, jak wykazały m. in. badania Aleksandrowicza jr, Dzikowskiego i Szicera, stanami lękowymi.

Dla każdego z nas jasne jest, że żyjemy w epoce lęku. Lęku przed realnym zagrożeniem, głodem, wojną, starością, człowiekiem rzeczywiście nam wrogim, a także lęku przed urojonymi trudnościami oraz, że tak w przenośni powiem — przed „atrapami" wrogów. Współczesna sytuacja wytworzyła sytuację lęku, która jest już sama w sobie chorobotwórcza, a w konsekwencji daje postawy egocentryczne, agresywne, takie, które badacz życia emocjonalnego nazywa „regresywnymi" i typowymi dla stanu niedojrzałości, dzieciństwa, a które w życiu zbiorowym uniemożliwiają racjonalną troskę o wspólne dobro, racjonalne, wspólne planowanie sytuacji zdrowych dla całego gatunku. Spróbuję jeszcze jaśniej to uzasadnić.

Jak widać już z paru powyższych przykładów, wzrost zachorowalności na nowotwory, jak i na choroby psychosomatyczne koreluje:

po pierwsze — ze wzrostem uprzemysłowienia,

po drugie — ze wzrostem stopy życiowej,

po trzecie — ze wzrostem zanieczyszczenia środowiska ubocznymi produktami cywilizacji technicznej.

Tak więc nauka stwierdza korelację zachorowalności z taką ekonomiczno-polityczną sytuacją świata, która — mimo iż pod wieloma względami wydaje się korzystna — odzwierciedla sprzeczności między człowiekiem a jego środowiskiem. Sprawcą tych sprzeczności nie są wyłącznie siły przyrody, lecz przede wszystkim to, co tworzy sam człowiek w swym krótkowzrocznym dążeniu do doraźnych korzyści w jednej tylko dziedzinie życia, lub dla jednego kraju, czy grupy krajów, a bez uwzględnienia całokształtu ludzkiej egzystencji i losu wszystkich ludzi. To zasadnicze zwichnięcie w naszej samoświadomości, brak poczucia jedności życia i jedności gatunku, rodzi dalsze czynniki chorobotwórczej sytuacji. Najważniejsze z nich, to narastające antagonizmy międzyludzkie. Świadczą o tym znane na ogół fakty:

— na globie ziemskim umiera dziennie z głodu około 10 tysięcy ludzi,

— 2/3 ludzkości cierpi i choruje przymierając głodem,

— niewiele mniej niż głodnych jest analfabetów.

Tymczasem — ilość żywności na świecie może wszak być dostatecznie wielka, aby nie było głodnych. Ilość środków transportowych jest także wystarczająca. Ale setki miliardów wyrzuca się na wojny, nie mogąc znaleźć dziesiątków miliardów, które wystarczyłyby na nakarmienie wszystkich. Nic dziwnego, że przy-

bywają ogniwa patogenetycznego łańcucha: źródła lęku i nienawiści. Są nimi:

po pierwsze — cierpienia głodnych i poczucie krzywdy poniżanych,

po drugie — cała skala reakcji z tym związanych, od żalu i zawodu, aż po nienawiść z jednej strony, i od lęku do agresji i nienawiści — z drugiej.

Konsekwencje tej ogólnej sytuacji zazębiają się, sięgając aż do aury panującej w zwykłym, codziennym życiu. Reakcje psychologiczne, które ujawniają się zarówno u głodnych dziś, jak u tych, którzy boją się być głodnymi jutro, przyczyniają się bez wątpienia do tego, że niektóre kraje i grupy społeczne koncentrują tak bezwzględnie środki produkcji i kapitału, i że w stosunkach międzyludzkich, od międzynarodowych począwszy a na prywatnych skończywszy, panuje chorobotwórczy lęk i nieufność. Efektem systemów ekonomiczno-politycznych tak uwarunkowanych staje się więc, obok sukcesów i postępu technicznego, wzrost chorób i przedwczesnych śmierci, wywołanych m. in. przez takie czynniki jak:

— myśli nienawistne powstałe jako mechanizm obronny przed zagrożeniem,

— realizacje tych myśli, czyli dążenia do zniszczenia wroga czynem, lub choćby słowem.

To prawda, że człowiek dążył zawsze do unieszkodliwiania ludzi, których z różnych przyczyn nienawidził. Mogli to być prawdziwi wrogowie, lub makiety wrogów, fabrykowane masowo dla potrzeb tych, którzy sprawują władzę, czy to w wielkiej grupie czy w małej. Nic dziwnego, że od zamierzchłych czasów historię ludzkości wytyczają nie tylko wielkie osiągnięcia techniki, kultury i postępu, ale też takie zjawiska jak:

— gilotyny i obozy zagłady,

— honorowe pojedynki i sprawiedliwe wojny,

— skrytobójcze mordy i ludobójstwa.

Dziś jednakże, przy ogromnym zagęszczeniu stosunków społecznych, przy masowych środkach informacji i tak potężnych narzędziach krzywdy i zagłady, patogenetyczny charakter wad współżycia staje się szczególnie groźny. Jednocześnie, pierwszy raz w dziejach, mamy w rękach tak wiele obiektywnych danych, pozwalających owe wady zrozumieć, więc i opanować.

*

Człowiek wymodelował więc środowisko swego bytu tak, że — o ironio! — okalecza go dziś ono i zabija chorobotwórczymi czyn-

nikami. Zrekapituluję mój wywód, ujmując te czynniki w dwu grupach pozornie odmiennych, ale związanych przyczynowo.

Grupa I.

a) Czynniki fizyczne, jak promieniowanie jonizujące, emitowane z rozmaitych źródeł od lamp roentgena począwszy, poprzez urządzenia radarowe aż po eksplozje nuklearne.

b) Czynniki chemiczne, stosowane w usprawnieniach technologii rolnictwa, transportu, przemysłu itp.

c) Czynniki biologiczne w postaci wirusów nowotworowych, których olbrzymi wzrost zdaje się być wynikiem zaburzeń równowagi biologicznej w przyrodzie, powodowanych działalnością człowieka.

Grupa II.

a) Czynniki psychologiczne, powstałe na skutek zaburzeń stosunków międzyludzkich w środowisku domu, rodziny, zakładu pracy i całej społeczności międzynarodowej. Czynniki te, zakłócając równowagę psychiczną, powodują stany nerwicowe, co jest szczególnie groźne gdy dotyczy administratorów społeczności międzynarodowych, ale w grupach wszelkiego typu powoduje nieszczęścia ludzkie i ubytek energii, która mogłaby być skierowana na wspólne dobro.

b) Zaburzenia wyższych czynności nerwowych, powodowane przez genetyczne zmiany, zachodzące w komórkach germinatywnych i w płodzie do trzeciego miesiąca ciąży pod wpływem nierozważnie stosowanych „produktów cywilizacji technicznej" lub nieumiejętnej ochrony przed nimi.

c) Zaburzenia osobowości, które są konsekwencją błędów pedagogicznych. Mogą one doprowadzać do aspołecznych myśli i czynów ludzi. Tym formom zaburzeń należy poświęcić więcej niż dotąd uwagi, gdyż występując u ludzi o ważnych pozycjach społecznych i administracyjnych, powodują one dalsze zakłócenia równowagi w całej grupie, tworząc rodzaj błędnego koła, cierpień i przedwczesnych śmierci.

Pożyteczne może będzie zdanie sobie sprawy ze wszystkich tych czynników w naszym środowisku i z ich współzależności. Na szczęście bowiem dialektyka losu ludzkiego jest taka, że mamy moc nie tylko niszczenia, lecz także świadomego budowania świata, w którym żyjemy. Dowodzi tego, między wielu innymi, fakt mało może naszej publiczności znany: liczba białaczek w USA w ostatnim pięcioleciu gwałtownie się zmniejsza. („Science" 1967, No 3, Fraumeni i Miller). Administratorzy zdrowia, świadomi tego, jakie

czynniki sprzyjają proliferacji białaczkowej, ograniczyli ich zastosowanie. Udoskonalono na przykład aparaty roentgenowskie, ograniczając napromieniowywanie ludzi, zalecono ostrożność w stosowaniu środków owado- i chwastobójczych. I efekty tych posunięć są już dziś widoczne.

Aby jednak było możliwe konieczne tutaj wspólne działanie przedstawicieli różnych dziedzin życia nie tylko na wąskich wycinkach, ale na wielką skalę i wszędzie, musi zmienić się sam typ naszej świadomości. Musi pogłębić się i wejść w powszechne poczucie moralne zrozumienie tego, że uwzględnianie losu drugiego człowieka i losu ludzkości w ogóle stanowi kryterium uczłowieczenia, czyli warunek dalszej ewolucji gatunku — a tym samym sprzyja naszym własnym interesom. Nie jest to jakieś „pobożne życzenie" tylko, lecz sprawa o naturze naglące praktycznej. Doskonale wyraził to twórca cybernetyki, Wiener, mówiąc, że środowiska nasze zmieniliśmy już w tak wielkim stopniu, iż aby móc w nich w ogóle istnieć, musimy zmienić siebie. Nie tylko więc z przesłanek czysto moralnych, lecz ze względu po prostu na zachowanie gatunku musimy, jeśli nie mamy bezsensownie ginąć, planować realistycznie w zakresie wychowania, kształtowania stosunków międzyludzkich, nie zaś jedynie w zakresie materialnych przekształceń środowiska.

Musimy wykorzystać informacje, jakich dostarczają nam kliniki i laboratoria naukowe o psychologicznych czynnikach etiopatogenezy chorób naszej cywilizacji. Musimy inspirować i organizować świadomie takie stosunki między instytucjami i między ludźmi, by wzory zachowania w tej dziedzinie sprzyjały zdrowiu. Musimy, również indywidualnie, starać się znać samych siebie, zrozumieć czym jest właściwy, zdrowy rozwój, choć możemy tu nieraz odczuwać wiele oporów, rozwój bowiem, dojrzałość to — jak stwierdzają dziś nauki o człowieku — coś wręcz przeciwnego niż nam się nieraz zdaje. To odchodzenie od egocentryzmu — znamienia dziecięctwa, i przejście na pozycje socjocentryczne, czy też, by rzecz wyrazić w kategoriach mądrości tradycyjnej, do „zapominania o sobie". Jest zrozumiałe, że cechy psychiczne normalne dla dziecka, gdy wystąpią w ustroju dojrzałym są już wyrazem patologii. Patologicznym przeto objawem u człowieka dorosłego jest płodowa odnowa krwi, jaka powstaje pod wpływem humoralnych zaburzeń doprowadzających do niedokrwistości złośliwych. Patologicznym jest odruch ssania czy odruch Babińskiego, gdy wystąpi u człowieka dorosłego na skutek choroby mózgu. Te wszystkie objawy są, jak powiedziałem, normalne u niemowlęcia. Tak samo egocentryzm i egoizm człowieka dorosłego jest wyrazem choroby,

którą wyzwoliły rozmaite psychospołeczne czynniki środowiska. Choroba jest szczególnie groźna, bo gdy rozciąga się na grupę czy naród wyraża się faszyzmem, dlatego też jest rzeczą oczywistą, że prawidłowa a więc zdrowa ewolucja sprzyjająca pomyślności człowieka wiedzie przez wyrabianie w sobie i w drugich postaw socjocentrycznych.

Wszystko to wymaga tworzenia odpowiedniej aury społecznej, i jest jasne, że aura taka nie powstaje od razu. Żadne jednak zwycięstwo w dziedzinie zdrowia ludzkości w węższym sensie, czy też w sensie szerokim, od razu nie powstało. Chodzi więc o to, by rósł świadomy wspólny wysiłek przedstawicieli nauk zarówno technicznych jak humanistycznych, przedstawicieli administracji, zawodów twórczych itp. Lekarz może tu być tylko pilotem, sygnalizującym wszystkim tym budowniczym naszego świata szkodliwe dla gatunku zjawiska, tkwiące w środowisku. Bo sam lekarz jest już dziś wobec tych zjawisk bezsilny.

Mogą oczywiście paść głosy, że nigdy przecież nie uda się uniknąć cierpień, bo są one nierozerwalnie związane z egzystencją ludzką, i że przeto wszelkie próby przeorganizowania własnych i ogólnospołecznych stosunków międzyludzkich są bezcelowe.

Czy jednak nie należy zawsze dążyć ku lepszemu, nawet gdy sądzi się, że ideał absolutny nie jest osiągalny? Odpowiadając na pytanie: — „jakie winny być stosunki międzyludzkie, aby sprzyjały zdrowiu", odpowiem więc parafrazując słowa Nałkowskiej: „takie, aby ludzie ludziom stwarzali dobry los" na całym ziemskim globie. I dodam: wierzę, że takich właśnie stosunków można, w jakiejś mierze przynajmniej, ludzi nauczyć, tak jak udawało się wszak nad podziw dobrze uczyć ich sztuki nienawidzenia i budzenia w sobie pogardy.

Prof. dr Julian Aleksandrowicz

WŁADYSŁAW JACHER

PRZEMIANY RELIGIJNE I REFLEKSJE SOCJOLOGICZNE

STARE PROBLEMY — NOWA SZATA

Istnieją zagadnienia podstawowe dla tej dziedziny wiedzy; dla pełniejszego poznania spraw człowieka uwikłanego w życie społeczne. To sprawia, że się często o nich mówi, pisze, dyskutuje. Nic dziwnego, że każda próba nowego stawiania takich zagadnień może, przynajmniej pozornie, trącić banałem. A jednak trudno bez nawiązania do nich stawiać problemy na szerszej platformie i widzieć na nowo stare sprawy.

Treść obecnego artykułu może służyć jako przykład tego co wyżej napisane. Zacznijmy od podstawowych i znanych faktów.

Na przestrzeni ubiegłych lat XX wieku dokonało się wiele przemian w porządku intelektualnym, moralnym i społecznym. Przemiany te, biorąc globalnie, miały, jak wiadomo, szereg pozytywnych skutków, do których zaliczyć trzeba np. postęp w rozumieniu wielu zagadnień filozoficznych i moralnych, poszerzenie treści i pełniejsze odczytanie niektórych podstawowych pojęć takich jak wolność, postęp, rozwój, kultura itp. Przyniosły one jednak człowiekowi naszych czasów również dręczące zjawisko niepokoju. Źródłem tego niepokoju stał się między innymi brak tradycji jako wypróbowanego niegdyś znaku orientacyjnego, kruszenie się na oczach współczesnego człowieka podstawowych pojęć, z jakimi się już oswoił, a które obecnie nabierają nowego sensu. Wystarczy wspomnieć takie kategorie jak przestrzeń, czas, prędkość, przedmiot, skutek, przyczyna — które w dzisiejszej cywilizacji technokratycznej coraz bardziej tracą swe metafizyczne kontury na rzecz interpretacji empirycznej.

Na tym tle nabierają też nowego sensu zagadnienia związane z wartościami religijnymi, z religią jako czynnikiem społecznej integracji. Dzisiaj tradycyjnie uznawane wartości związane z religią ulegają przemianom, przynajmniej jeśli idzie o ich interpretację i rozumienie. Dzieje się to przede wszystkim dzięki zmianom mentalności w podejściu do życia, dzięki demokratyzacji instytucji społecznych i związanym z tym procesem ich odformalizowania i odrutynizowania. Dzieje się również w dużej mierze dzięki podejmowaniu systematycznych studiów i to w sposób empiryczny nad religią, nad jej treścią i społecznymi funkcjami. Właśnie w toku tych

badań ujawniają się ostro różnorodne przemiany religijne, niedostępne dla samych badań teologicznych a nawet historycznych.

Stąd nic dziwnego, że tego typu studia prowadzą zarówno zwolennicy religijnego spojrzenia na świat i człowieka, jak i ci, którzy uważają, że nauka i religia to dwie różne, a nawet sprzeczne dziedziny; którzy nawiązując do E. Boutroux [1] sądzą, że nauka jest nieosobowa i amoralna a człowiek jest „subiektywnością" i osobą, stąd istnieje przepaść między nauką — „obiektywnością", a religią — „subiektywnością", będącą wytworem człowieka.

Wprawdzie Boutroux umarł w 1921 r., lecz jego idee w tej czy innej postaci trwają. Można je odnaleźć bez trudności np. w znakomitej książce prof. St. Ossowskiego *O osobliwościach nauk społecznych*, zwłaszcza tam, gdzie mowa o profesjonalnej neutralności socjologii czy o neutralności socjotechniki. [2]

To samo dotyczy sporu na temat możliwości „obiektywnego badania subiektywnych aspektów rzeczywistości społecznej" przy zastosowaniu ograniczonych technik badawczych sprowadzających się najczęściej do ankiety i wywiadu [3]. Przypomnijmy sobie niedawną dyskusję publicystyczną w prasie o przydatności badań ankietowych o „ankietomanii" jak to nazwano.

Cóż dziwnego, że istnieje też pewna ciągłość w interpretowaniu i rozumieniu starych skądinąd zagadnień jak: nauka-religia, obiektywność-subiektywność, że podejmuje się próby wykazania, jakoby te dwie dziedziny były sobie obce.

A jednak obie te rzeczywistości zależą od siebie. Nauka przemienia świat, w którym żyje człowiek, może go nawet zniszczyć, a dziedzina osoby i kultury tworzonej przez człowieka przy pomocy jego wytworów coraz bardziej się z nią zazębia i następuje coraz ściślejsze wzajemne uwarunkowanie. Wszak kultura i wartości wszelkiego rodzaju tworzone przez osobę, mają decydujący wpływ na humanitarne i etyczne wykorzystanie wytworów nauki, na to by nauka ostatecznie służyła rozwojowi a nie zagładzie człowieka. Ani maszyna (wytwór nauki) nie uwolni człowieka od myślenia, skoro ona jest właśnie skutkiem myślenia, ani nauka nie zastąpi wartości moralnych, związanych z religią, bo te mają decydujący wpływ na to, by nauka służyła dobru człowieka. Ostatecznie punktem stycznym, źródłem i zwrotnikiem zarówno nauki jak i dzie-

[1] Cytuję za J. Belin-Milleron *La conscience contemporaine et ses problemes devant les faits*, Bruxelles 1963 s. 121.

[2] Ossowski St. *O osobliwościach nauk społecznych*, W-wa 1962, PWN s. 298 i n., 310 i n.

[3] Na temat empirycznej weryfikacji adekwatności różnych technik badawczych stosowanych we współczesnej socjologii polskiej, zob. *Analizy i próby technik badawczych w socjologii* t. I., praca zb. pod red. Z. Gostkowskiego, Ossolineum 1966.

dziny kultury i wartości jest sam człowiek. A człowiek, jeśli chce być sobą, to nie może sam sobie przeczyć, powinien być konsekwentny tak w myśli jak i w działaniu.

Z tego punktu widzenia nabierają nowego znaczenia i to pozytywnego wszelkie próby socjologicznych badań nad religią w ogóle, a katolicyzmem w szczególności.[4] Badania te, poza warstwą czysto naukową, wyrażającą się w tworzeniu wiedzy empirycznie zweryfikowanej w zakresie przemian religijnych, mają też i drugą warstwę mniej na pierwszy rzut oka uchwytną: jest nią tendencja do wprowadzenia porządku, ładu w świecie rzeczy i idei, w świecie stosunków międzyludzkich; chęć złagodzenia, poprzez wskazanie przyczyn, niepokoju dręczącego człowieka. Brak bowiem rzetelnej naukowej krytyki uznanych dawniej wartości (związanych często z religijną wizją człowieka i świata) prowadzi jakże często zamiast do łagodzenia stressów i niepokojów wynikających z nieładu w świecie rzeczy i idei, do pewnego nihilizmu lub nawet do swoistego „konfucjonizmu" utrudniającego rozeznanie dobra od zła, czy rzeczywistości od fantazji. Stąd należy uznać za cenne wszelkie badania socjologiczne dotyczące religii, idei i wartości związanych z religią. Z drugiej jednak strony dla pełności obrazu należy poza stwierdzeniem stanu faktycznego — do czego w zasadzie ograniczają się te badania — pokusić się o wskazanie przyczyn tego stanu rzeczy. Jest to tym bardziej ważne, że przyczyny te są mało, albo słabo znane, a jeszcze słabiej uświadomione. Otóż, zadaniem tego artykułu będzie przypomnieć — na tle ostatnich publikacji z socjologii religii — te właśnie przyczyny.

O METODĘ STAWIANIA PYTAŃ

Myślę, że będzie dobrze przypomnieć rzeczy znane, ale pomijane. Chodzi tu o metodę stawiania pytań. Otóż łatwo się przekonać, że w badaniach, dotyczących socjologii religii, nie jest z tym najlepiej. Żeby dobrze stawiać problemy, trzeba najpierw badając zjawiska społeczne zdać sobie praktycznie sprawę z ich złożoności. Bez tego bowiem różne typologie socjologiczne są martwymi schematami. Nie trzeba więc szukać ściśle zdefiniowanych i oddzielonych od przyczyn skutków; trzeba pamiętać o tym, co cybernetycy nazywają sprzężeniami zwrotnymi. Nie wolno też zapominać o czymś tak oczywistym jak to, że w procesie badawczym należy jednak postępować od rzeczy bardziej prostych do bardziej złożonych i że poza znajomością faktów jest też wymagana znajomość idei i motywacji, z których te fakty najczęściej wyrastają. Przy wyciąganiu

---

[4] Wśród socjologów religii w Polsce szczególnie wymienić należy E. Ciupaka z Uniwersytetu Warszawskiego, ks. J. Majkę i ks. Wł. Piwowarskiego z KUL.

wniosków i uogólnień należy pamiętać, że nauka na każdym odcinku wykazuje współzależność zjawisk biologicznych, fizycznych, chemicznych itd., a zatem i świadomość ludzka w stosunku do zachodzących procesów socjologicznych jest też uzależniona od całego zespołu warunków. Można by chyba powiedzieć, nie ryzykując zbytniej przesady, że wszystkie problemy ludzkie są nie tylko współzależne, ale mają dzisiaj też i wymiar jakby planetarny [5]. Dla właściwego odczytania faktów świadomość badacza nie może zapominać o tym, że współczesny świat jest pluralistyczny. Trzeba w nim uznać wielość niesprowadzalnych do siebie przedmiotów, faktów, sposobów bycia. Jest on zaprzeczeniem mechanicyzmu, głosi równoczesność zachodzenia różnych zjawisk i niemożność tłumaczenia ich przez samo rozłożenie na czynniki pierwsze. Ilekroć mentalność współczesnego człowieka ignoruje te zjawiska, tylekroć naraża się na ciasną i jednostronną interpretację faktów. Pamiętać również trzeba, że wrażliwość moralna dzisiejszego człowieka pozostaje w tyle za jego rozwojem psychologicznym i społecznym. Chodzi o to, że postęp moralny nie nadąża za postępem nauki, techniki, cywilizacji. I stąd istnieje dysproporcja pomiędzy rozwojem technicznym, społecznym, psychologicznym człowieka a jego wrażliwością moralną, która zatrzymała się na etapie czasów, kiedy człowiek posługiwał się prymitywnymi narzędziami. Oto tylko niektóre ważniejsze zagadnienia, których znajomość i świadomość jest nieodzowna dla badań socjologicznych odnośnie przemian religijnych, dla wyciągania wniosków i uogólnień.

SPOJRZENIE HISTORYCZNE

Nie ulega wątpliwości, że historia spełnia ważną rolę w badaniach socjologicznych. Stwierdzał to już klasyk socjologii religii E. Durkheim [6]. Przyznają to i dzisiejsi socjologowie. Historia bowiem pozwala śledzić procesy ewolucji zachodzące tak w społeczeństwach globalnych jak i w grupach, pozwala dalej obserwować jak zmieniają się nastawienia i świadomość społeczna ludzi wraz ze zmieniającą się strukturą społeczną. Właśnie zmiany w strukturze społecznej zarejestrowane przez historię pokazują, jak np. religie panujące na różnych kontynentach przechodzą głęboki wstrząs; dotyczy to anglikanizmu w imperium angielskim, luteralizmu w Szwecji, katolicyzmu w krajach łacińskich Europy, islamu w Afryce Płn. Fakty te sygnalizują i dokumentują badania socjologiczne ostat-

[5] J. Belin-Milleron, op. cit. s. 136 i n.

[6] E. Durkheim *Sociologie religieuse et theorie de la connaissance*, w: „Revue de Métaphysique et de Morale", XVII (1909) s. 735—6; E. Durkheim *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, IV wyd. Paris 1960 PUF.

nich lat [7]. Z drugiej strony obserwuje się równoczesny wzrost form życia religijnego bardziej świadomych, zdecydowanych i czynnych. I tu można zauważyć jeszcze inne zjawiska: rozwój praktyk religijnych i samej religii jest uzależniony w pewnym stopniu również od roli, jaką mu przypisuje państwo. W Stanach Zjednoczonych udział wiernych np. we Mszy św. niedzielnej jest wysoki, dochodzi do ponad 70%. Dzieje się tak m. innymi dlatego, że religia i jej praktyki są oceniane przez administrację pozytywnie, bowiem traktuje się je jako narzędzia ładu w państwie, a samo społeczeństwo z tych czy innych, często bardzo utylitarnych, względów ceni je sobie. W tym kontekście badania socjologiczne przemian religijnych prowadzone w Stanach Zjednoczonych, jeżeli chodzi o ich wyniki wyrażające się w procentach i danych wymiernych, wyglądają imponująco. Jeśli się jednak spojrzy na nie uważniej i skonfrontuje z ludzkimi postawami, to często okazuje się, że imponujące dane procentowe, liczbowe, spełnianych praktyk religijnych wcale nie są wskaźnikiem ani głębszego zaangażowania religijnego ani wynikającej z tego konkretnej moralności. Częstotliwość praktyk religijnych jest nierzadko związana z motywacjami bardzo dalekimi od treści religijnych, takimi jak momenty narodowościowe i patriotyczne (dotyczy to bardziej zwartych a nie amerykańskiego pochodzenia populacji, jak np. Polaków, Irlandczyków itd.), momenty folklorystyczne: święta, uroczystości kościelne o wyraźnym charakterze ludycznym i towarzyskim, lub po prostu momenty silnie zakorzenionej a nie weryfikowanej tradycji, która spotykając podatny grunt kultywuje „obyczaje ojców".

Z drugiej strony okazuje się, że tam, gdzie praktyki religijne i religia są sprawą czysto „prywatną", wcale nie można na podstawie liczb, procentów ich spełniania wyciągać pochopnych wniosków o zaniku poczucia religijnego i tendencji do coraz bardziej malejącego wpływu motywacji religijnych na postawy ludzi uwikłanych w życie społeczne. Takie podejście byłoby jednostronne i mylące. Podkreślmy tutaj, że badania socjologiczne przemian religijnych wymagają zawsze i w każdej sytuacji kompleksowego w miarę możliwości ujmowania istniejących faktów społecznych. Zresztą tak już traktowali wszelkie badania socjologiczne religii klasycy socjologii: Comte i Durkheim.

Spróbujmy teraz odwołując się do różnych zmiennych społecznych i kulturowych naszkicować znane lub mniej znane przyczyny

---

[7] Houtart François *Implications et signification religieuse du phénoméne urbain.* Artykuł w: *L'Homme et la révolution urbaine*, Lyon 1965 ss. 266; Por. E. Pin *Les motivations religieuses et le passage d'une societé pré-industrielle á une société industrielle et technique, Conférence internationale de Sociologie religieuse*, Barcelone 1965.

i czynniki zmian religijnych i postaw ludzi wierzących ogólnie w Kościele katolickim. Posłużymy się historią. Wcale nie trzeba zbyt subtelnych dociekań, by ujmując zagadnienie w dużych skrótach zauważyć, że Kościół katolicki, począwszy już od XVI wieku aż do Rewolucji Francuskiej a może i dalej, nie był przygotowany ani społecznie ani administracyjnie na spotkanie się z nową cywilizacją i nowymi procesami społecznymi, jakie ta cywilizacja niosła. Wystarczy tu wspomnieć choćby wielki ruch urbanizacyjny. Kościół urzeczywistniał swoją obecność społeczną w świecie przy pomocy systemu rządzenia i myślenia najczęściej obcego, bo opóźnionego grubo w latach w stosunku do aktualnie panującego w danych społecznościach. Kościół kultywował tradycyjnie to, co można by określić jako *ancien régime* i stąd tak trudno mu było się wszczepić w nowe sytuacje społeczne. Cóż więc dziwnego, że rozwój społeczny i cywilizacyjny bardziej dynamicznych krajów Europy zachodniej pociągał za sobą najczęściej zerwanie społeczne i kulturowe z Kościołem. Przykładów mogą tu dostarczyć dzieje Kościoła katolickiego np. we Francji, Niemczech a nawet w krajach skandynawskich. Kraje te albo całkowicie zerwały z Kościołem Rzymsko-Katolickim i stworzyły kościół państwowy (kraje skandynawskie) albo poszły drogą wbrew oficjalnym zaleceniom Kościoła, narażając się na różne formy dezaprobaty z jego strony. Kościół bardzo długo kultywował harmonijną i skądinąd godną uwagi syntezę średniowiecza w spojrzeniu na człowieka i na cały kosmos. Tymczasem ta synteza rozpadała się stopniowo pod naporem dynamicznej ewolucji nauk, kultury, ekonomii, organizacji politycznej i społecznej. Ponieważ wizja świata, wypracowana w tej syntezie, była zbyt statyczna, broniono jej długo, bo wydawał się, że każda zmiana spowoduje upadek zasad w samym chrystianizmie. Stąd stanowisko nieufności, czujności, obronnej postawy a nawet anatemy, wydawało się ludziom Kościoła stanowiskiem jedynie rozsądnym. Czy coś z atmosfery takiej postawy nie pozostało gdzieniegdzie i dziś w Kościele? Mając to wszystko na uwadze, czy należy się dziwić, że z biegiem rozwoju cywilizacyjnego i związanych z tym bezpośrednio procesów urbanizacyjnym świata, wzrastał rozdział między Kościołem a społeczeństwem, przynajmniej na platformie społecznej i kulturowej? Skutki tego były, jak wiadomo, opłakane tak dla Kościoła jak i dla społeczeństwa. Powiedzmy krótko: w ostatnich wiekach Kościół nie był lub rzadko kiedy był przygotowany do sytuacji społecznych i kulturowych świata. Nie jest zadaniem tego szkicu historia współistnienia Kościoła i społeczeństwa, kultury świata doczesnego i wartości religijnych, stąd pomijając jakieś szczegółowe analizy można powiedzieć, że dopiero Jan XXIII i Sobór Watykański II oficjalnie

otwarli drzwi nowej epoce prowadzącej do zmiany postaw, przekształcenia instytucji i odnowienia ról społecznych w Kościele.

ECHA DAWNYCH SYTUACJI W DZISIEJSZEJ RZECZYWISTOŚCI

Dziedzictwa historii nie można usunąć ani administracyjnie ani gwałtownie, nagle. To dziedzictwo bowiem jest zakorzenione w świadomości społecznej i w strukturze instytucji. Stąd potrzeba czasu, cierpliwości i inteligencji ludzkiej, aby doprowadzić do adaptacji nowych idei w nowych czasach. Tymczasem jednak warunki konfrontacji tych idei ze współczesnością nie zawsze są najlepsze. Nic więc dziwnego, że jesteśmy świadkami raczej procesów dezintegracji niż integracji na odcinku religia — współczesność, Kościół — społeczeństwo. I o tym mówią liczne ostatnio badania socjologiczne. Najpierw istnieje dziś paląca potrzeba stworzenia zgodności form wyrazu i komunikacji wartości religijnych z treścią myślową ludzi, do których się Kościół zwraca. Chodzi głównie o to, by zmienić przede wszystkim w środowiskach miejskich zachowany tam dotąd typ duszpasterstwa wiejskiego. Jego cechami charakterystycznymi są: wiązanie duszpasterstwa z określonym ściśle terytorium, ze wspólnotą terytorialną jako grupą samowystarczalną (co w mieście nie zdaje wcale egzaminu); niedostosowanie działania do elementarnych mechanizmów socjologicznych, funkcjonujących w organizacji miejskiej, wreszcie zbyt częste identyfikowanie duszpasterza z określoną grupą terytorialną, wewnątrz której spełnia swoją rolę. A rola ta, jak pokazują znowu badania socjologiczne, coraz bardziej się kurczy. Powstaje w ten sposób dystans między rolą przypisaną (wynikającą z funkcji) duszpasterzowi — a rolami nabytymi tj. pełnionymi przez wyspecjalizowanych duszpasterzy, których kompetencje dzięki właśnie ich nabytym specjalizacjom uznano. Dzisiaj jesteśmy świadkami ogromnego rozrostu specjalizacji we wszelkich dziedzinach nauki czy kultury. Cóż dziwnego, że istnieje też pilne zapotrzebowanie na specjalizację w dziedzinie duszpasterzowania.

Innym przejawem niedostosowania dzisiejszych form duszpasterstwa w mieście jest zachowanie nadal nadmiaru symboli, rytów, nabożeństw; nieumiejętność ich organizacji i brak głębszej treści. Chodzi ogólnie o to, by zrozumiano, że Kościół w swej warstwie instytucjonalnej musi być bardziej dynamicznie nastawiony na człowieka; tzn. musi być otwarty na służenie dzisiejszemu człowiekowi (a nie człowiekowi—abstraktowi); musi dzisiejszemu człowiekowi jakoś ułatwiać codzienne życie a nie utrudniać zbytnim formalizmem i instytucjonalizmem. Trzeba jednak się zastrzec, że byłoby również błędem sprowadzać kwestie religijne współczesnego świata miejskiego tylko do ram i rozmiarów strukturalnego niedostoso-

wania, a więc do tego, że istnieje dyspropocja między typem duszpasterstwa o strukturze wiejskiej a typem struktury miejskiej, będącej wytworem technicznego rozwoju świata. Bo w takim wypadku te problemy mogłaby rozwiązać zwykła adaptacja kościelnych struktur. Wtedy wpadlibyśmy w błąd nierzadki u socjologów religii, usiłujących cały problem adaptacji Kościoła do współczesności rozwiązać na platformie czysto socjologicznego przystosowania różnego rodzaju instytucji Kościoła do szybko następujących zmian w społecznościach, wyrastających na podłożu technicznej cywilizacji. Wtedy można by powiedzieć — jak to czynią niektórzy socjologowie — że główną, a może jedyną, przyczyną słabej adaptacji Kościoła w środowiskach miejskich, powstałych pod wpływem rosnącego technicznego postępu, jest to, że Kościół jako instytucja, jako struktura społeczna rozwija się o wiele wolniejszym rytmem niż struktury społeczne, którym chce służyć duszpastersko. Wystarczy więc dostosować tempo przemian zachodzących w strukturach (instytucjach) kościelnych do tempa przemian dokonujących się w strukturach społecznych i wszelkie trudności adaptacyjne się rozwiąże. Wiadomo jednak, że problem tkwi głębiej i sama adaptacja kościelnych struktur do współczesnego świata jeszcze go nie zdoła rozwiązać. Podkreślmy, ta adaptacja jest bardzo ważna, ale istnieją również inne przyczyny, których nie wolno pomijać. Pamiętać trzeba, że cywilizacja techniczna wywiera również zasadniczy wpływ na sam światopogląd religijny i jego treść.

Rozwój techniczny przekształca głęboko stosunki między człowiekiem a naturą i społeczne związki między ludźmi. Podstawą dawnej równowagi pomiędzy ludźmi a przyrodą i ludźmi między sobą był wspólny rytm życia wyznaczony przez bieg słońca i pory roku. Równowaga ta, oparta o czynniki naturalne, przyrodnicze, prowadziła do więzi społecznej. Obecnie ta równowaga została już dawno zachwiana. Udoskonalenie technik pozwoliło człowiekowi stopniowo zgłębić tajemnice natury i odkrywać prawa. Odtąd człowiek może nie tylko wyjaśniać czynności przyrody, ale także opanować je. Dzięki temu zmieniły się dziś funkcje tzw. tajemnic natury. Dawniej człowiek był poddany skutkom naturalnych czynników, dziś może je skutecznie zażegnać, a nawet modyfikować sprawiające je przyczyny. I w tym leży ów zdumiewający postęp dzisiejszej techniki. Zmiana stosunków między człowiekiem a naturą zrodziła też w technicznym świecie nowy pogląd na miejsce człowieka we wszechświecie. Człowiek, jego moc i inteligencja stają się podstawowymi wartościami i biegunami wysiłków ludzkości w dążeniu do rozwoju i postępu. Fakt ten stawia poważne trudności i znaki zapytania jeśli idzie o wszelkie związki między człowiekiem — twórcą, a Bogiem — zasadą stwórczą. Tradycyjna teza

o Przyczynie Pierwszej i przyczynach drugich wymaga nowych naświetleń a może i modyfikacji.

Trzeba ciągle pamiętać, że przejście od społeczności przedtechnicznej do uprzemysłowionej pociąga za sobą różnorakie modyfikacje w dziedzinie religijności. A jedną z pierwszych konsekwencji tego przejścia jest — jak pokazują badania socjologiczne — desakralizacja i laicyzacja nowoczesnych społeczeństw. W społeczeństwach tradycyjnych motywacje nakazujące praktyki religijne tkwiły często w kosmologii. Oto człowiek nie mogąc znaleźć wyjaśnienia zjawisk naturalnych, którym podlegał, szukał ich wyjaśnienia w tajemnicy poza naturą. Lękając się zaś tych tajemniczych sił starał się zabezpieczyć przed ich szkodliwym działaniem, tworząc kulty, ryty, które swój najwyższy rozkwit — jak wskazują badania etnograficzne — osiągnęły w tzw. religiach naturalnych wyrastających na podłożu kultu sił natury. Ten związek między boskością a pierwotnymi potrzebami człowieka dał miejsce i w katolicyzmie licznym zinstytucjonalizowanym nabożeństwom do Świętych wyspecjalizowanych w różnorakich sprawach. Przerosty tego stawały się nierzadko przedmiotem satyry.

Jednak w miarę odkrywania mechanizmów natury owe manifestacje *sacrum* zaczynały zanikać, tak jak zanikały też religie wyrosłe na gruncie kultu sił natury. W katolicyzmie procesy rozwoju technicznego dały zasadniczo pozytywny skutek; prowadziły do oczyszczenia chrystianizmu z folklorycznych naleciałości oraz licznych przesądów. Jednakże stopień tego oczyszczenia nie wszędzie jeszcze jest dostateczny i często stanowi przyczynę niechęci ludzi technicznego świata do religii. Ludzie ci wpadają w różne skrajności. Jedni pozwalają się upoić siłom odkrytym przez człowieka i robią z nich absolutną normę. Drudzy, przyjmując tylko pragmatyzm, czynią z techniki cel sam w sobie i wreszcie inni dochodzą do negacji wszelkiego sensu ludzkiego życia i istnienia.

PYTANIE O KRYTERIUM

Badania socjologiczne nad chrystianizmem w ogóle a katolicyzmem w szczególności dają zwyczajnie jako wynik konstrucję różnych typologii [8], zarówno samych wierzących jak i podstawowych wspólnot ludzi wierzących, jakimi są np. parafie. Rejestrują fakty, które mają świadczyć o konkretnych przemianach religijnych i wskazywać tory, po których te przemiany przebiegają. Z tych badań i typologii najczęściej można wysnuć wnioski o istnieniu sprzyjających warunków, aby wszelkie wartości religijne zaliczyć

[8] Przykładem konstrukcji takich typologii wierzących i parafii na wsi są badania E. Ciupaka, przedstawione w bardzo ciekawym artykule pt: *Parafianin czy indywidualista* na lamach „Kultury" Nr 28 (213) 9 lipca 1967.

do form, które się już w technicznym świecie przeżyły lub przeżywają. Ale w tych badaniach można też odczytać i co innego, coś wręcz przeciwnego. Mianowicie można w nich odnaleźć ukryte możliwości rozwoju dojrzałego życia religijnego. Badania socjologiczne stwierdzają bowiem jednoznacznie, jak zanika coraz bardziej typ religijności tradycyjnej, ludowej, bezrefleksyjnej, folklorystyczno-odpustowej. Stwierdzają jak te typy religijności nie wytrzymują próby konfrontacji ze współczesnością, a tym samym stawiają otwarte lub częściej ukryte pytanie: jakie kryteria winna mieć dziś religia jeśli ma się ostać? To pytanie o kryterium religijności dziś jest niesłychanie ważne. Przedstawiciele różnych dyscyplin próbują na nie odpowiedzieć. W sposób istotny czyni to m. in. Karl Rahner [9] pisząc: „...Ludzie będą zdolni być chrześcijanami jedynie dzięki wierze naprawdę osobistej, którą będą musieli bezustanku zdobywać na nowo". A więc nie tradycja, nie obyczaj, nawet nie fakt przyjścia na świat w społeczności religijnej będzie stanowił kryterium przynależności religijnej, ale jedynie wiara osobista, zdobyta i zdobywana, ciągle na nowo wybierana, a więc wymagająca refleksji, zaangażowania i pogłębiania w ciągłej konfrontacji z rzeczywistością społeczną. Świadomy, pogłębiony, refleksyjny wybór religii odpowiadający na pytanie, dlaczego ktoś wybrał, staje się dzisiaj nieodzowny. Ale kryterium takiego wyboru dotyczy nie tylko jednostek, dotyczy w równej mierze instytucji, które funkcjonują w Kościele, z tym, że tu wybór będzie polegał na szukaniu najlepszych form obecności religii w świecie współczesnym. Badania socjologiczne wskazują np., że konsekwencją rozwoju technicznego jest rozwój urbanizacyjny. Skoro struktura miasta i mentalność miejska przenika coraz mocniej świadomość dzisiejszych ludzi, to jest rzeczą oczywistą, że i struktury kościelne, jeśli chcą być dla tych ludzi najpierw zrozumiałe a potem pożyteczne, muszą się stać elastyczne, ruchliwe i nastawione na usługi. Kościół musi świadczyć te usługi (całokształt działalności duszpasterskiej) w odpowiednim klimacie. Chodzi o to, aby chrystianizm nie był identyfikowany z pewnym rodzajem ideologii, która może przybierać bardzo różne formy, począwszy od „parafianizmu" w socjologicznym znaczeniu tego słowa — jako rodzaj zaściankowości, prowincjonalności — aż po „społeczne zaangażowanie", pojęte w bardzo ciasny sposób tzn. jako misja niektórych fanatycznych jednostek wobec tzw. upadającego i grzesznego świata, wobec nowoczesnego „Babilonu".

Kryterium wyboru dotyczy również nowych orientacji instytucji duszpasterskich. Orientacje te mają prowadzić do praktycznego

[9] Karl Rahner SJ *Chrześcijanie jutra*, „Tygodnik Powszechny" nr 29 (924) 1967.

uświadomienia, że instytucje nie mogą być celem same w sobie, chociaż z drugiej strony, zwłaszcza w świecie technicznym, te instytucje są konieczne dla stabilizacji życia religijnego. Trzeba pamiętać, że idzie tu o pluralizm instytucji, skoro coraz bardziej dzięki badaniom socjologicznym jest dziś jasne, że przynależności religijnej nie realizuje się już tylko za pośrednictwem jednej instytucji, parafii, lecz przez wiele instytucji. Pomnożenie kanałów przynależności religijnej sprzyja rozwojowi większego bogactwa treści religijnych i daje pożyteczne urozmaicenie w dziedzinie religijnej. Dzisiaj jest już oczywistą teza, że im bardziej rozwija się życie religijne, tym bardziej rozwinięte jest korzystanie z różnych instytucji mających na celu formację osobowiści, życie duchowe, akcję duszpasterską itp. Pluralizm instytucji pozwala również na stosowanie większego bogactwa środków komunikacji społecznej, daje możność ich należytego doboru, a mnożąc usługi [10] prowadzi do specjalizacji działalności duszpasterskiej. Mając przed oczyma bogactwo środków komunikacji społecznej, wielość i różnorodność instytucji świadczących usługi religijno-duszpasterskie, człowiek cywilizacji technicznej może w pełni stosować kryterium wyboru zarówno w dziedzinie ciągle osobistej i na nowo zdobywanej wiary, jak i na odcinku środków, które by mu dzisiaj w pełni służyły na drodze do świadomego, pogłębionego, refleksyjnego wyboru religii.

Zadaniem tego szkicu było przedstawić niektóre przyczyny wywołujące dziś zjawiska, które analizują socjologowie religii. Stan faktyczny jest bowiem tylko wtedy pełniej zrozumiały, jeśli się ma świadomość jego przyczyn.

Jaki wobec tego można by wyciągnąć ogólny wniosek z tych rozważań? — Myślę, że przynajmniej ten: 1. Obecność religii w dzisiejszym społeczeństwie będzie wymagać zastosowania nowych form aktywności uwzględniającej to wszystko, co niesie ze sobą epoka dominacji techniki; 2. Obecność religii w społeczeństwie dzisiejszym to kwestia przede wszystkim nowej postawy wobec dynamicznego rozwoju ludzkości, to wybór i szczere zaangażowanie się w sposób życia normowanego religią, na koniec, to adaptacja zadań Kościoła dla skutecznego nawiązania łączności ze współczesnym światem, któremu Kościół chce służyć. Te nowe orientacje da się łatwo odnaleźć w dokumentach Soboru Watykańskiego II.

Władysław Jacher

---

10 Mówiąc o usługach duszpasterskich mam na myśli całokształt świadczeń duszpasterskich, jakie Kościół ofiaruje wierzącym, zakładając, że motywacje i treści tych usług wiążą się z tym, co nazywamy ogólnie „sacrum". Stąd słowo „usługi" używane w artykule nie należy zacieśniać ani wiązać z ekonomiczno-komercjalnym rozumieniem tego pojęcia.

„Nazywali te grzyby teonanacatl, a to znaczy ciało Boga, albo też diabła, którego adorowali. Tak więc wraz z tym gorzkim pokarmem przyjmowali w komunii swego okrutnego Boga"[3].

Istnieją wreszcie dokumenty o jeszcze jednym sekrecie Azteków Bernardino de Sahagun pisze:

„Są tu zioła, nazywane coatlxoxouhqui, a to znaczy zielony wąż, i te zioła dają nasienie zwane ololiuqui. To nasienie mąci i oszołamia zmysły. Kto je zjada, wygląda jakby miał wizje i był świadkiem rzeczy straszliwych"[4].

O tych samych nasionach ololiuqui pisze lekarz hiszpański, Francisco Hernandes, któremu Filip II zlecił zbadanie fauny i flory meksykańskiej: „Kiedy kapłani indiańscy mieli rozmawiać z bogami i prosić ich o przepowiednie, zjadali tę roślinę by się upoić, i widzieli potem tysiąc mamideł i tysiąc demonów"[5].

Współczesna farmakologia patrzy na te rzeczy inaczej i chłodniej. Już w r. 1896 został zidentyfikowany i wyodrębniony przez A. Heffetra halucynogenny składnik peyotlu. Jest nim znany dziś powszechnie alkaloid — meskalina. Grzyb — teonanacatl miał nieco romantyczniejszą historię. Uczeni długo nie chcieli się nim zainteresować, aż wreszcie pewien bankier nowojorski, pasjonujący się etnologią, postanowił odnaleźć go i zbadać na własną rękę. Gordon Wasson, i jego żona, Walentyna Pawłowna Wasson wyruszyli więc w r. 1955 w głąb Meksyku, i po jakimś czasie Wassonowi udało się rzeczywiście zdobyć teonanacatl, a nawet wziąć udział, w jakiejś zapadłej wiosce, w tajnej ceremonii, w czasie której jadł go sam, i miał wstrząsające halucynacje. W roku 1958, Wasson zwrócił się do zakładów Sandoz w Bazylei i ekipie szwajcarskiej, pod kierunkiem dr A. Hofmanna, udało się wyodrębnić substancje halucynogenne meksykańskiego grzyba. Nazwano je psilocybina i psilocina, i w krótkim czasie zakłady Sandoz zaczęły produkować psilocybinę i psilocinę syntetyczną.

Trzeci sekret Azteków: nasienie „zielonego węża", ololiuqui, został chemicznie zdemaskowany dopiero w końcu roku 1960, znowu dzięki niezmordowanemu R. G. Wassonowi. Dostarczył on zakładom Sandoz zdobyte jakoś w Meksyku nasiona, i wyhodowano z nich roślinę, podobną do powoju, czy niektórych odmian fasoli. W „zielonym wężu" stwierdzono obecność pochodnych kwasu lizergowego,

[3] cyt. za R. Heim, R. G. Wasson *Les champignons hallucinogènes du Mexique*, Ed. Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris 1958.

[4] cyt za A. Fanchamps, l. c.

[5] cyt za A. Hofmann, A. Cerletti *Die Wirkostoffe der dritten aztekischen Zauberdroge oder die Loesung des Ololiuqui-Raetsels*, „Deutsche Medizinische Wochenschrift", No 86, 1961.

które były już zresztą znane medycynie i stosowane ze względu na swe „psychodysleptyczne” właściwości. Najsłynniejszym środkiem tego rodzaju (otrzymywanym zresztą tylko drogą półsyntetyczną, a w przyrodzie nie występującym) jest słynny już dzisiaj LSD_{25} (dwuetylamid kwasu lizergowego). Pierwsze doniesienie o nim, W. A. Strolla, ukazało się w r. 1947. Wieszczowie azteccy dochodzili więc do oglądania swego „tysiąca mamideł” bardzo podobnym biochemicznie sposobem jak intelektualiści i studenci Harvardu, których proces o lekkomyślne rozpowszechnianie i nadużywanie LSD tak wzburzył parę lat temu opinię publiczną Stanów Zjednoczonych.

Biochemia widzenia rzeczy zwykle niewidzialnych, lub widzenia rzeczy zwykłych inaczej, ma jednak, jak się dziś sądzi, pewne cechy wspólne zawsze i wszędzie. Okazało się na przykład, jeszcze w latach pięćdziesiątych, że są pewne chemiczne podobieństwa między meskaliną a adrenaliną i że podwyższony poziom adrenochromów — produktu rozkładu adrenaliny w naszym organizmie, daje symptomy bardzo podobne jak przy zatruciu meskaliną. Wiadomo również, że meskalina działa na enzymy, regulujące dostawę cukru do mózgu. Obniżony poziom glukozy nie likwiduje zdolności myślenia, lecz intensyfikuje postrzeganie, by tak rzec, nieużyteczne. Impresje wizualne mają dziecięcą świeżość, zmniejsza się chęć robienia czegokolwiek, a wszelkie do tego motywacje wydają się błahe i bezsensowne. Otóż zmiany w wydzielaniu adrenaliny i prawdopodobnie zwiększony w związku z tym poziom adrenochromów w organizmie, powodują także stare, znane praktyki ascetyczne, jak długotrwałe posty, biczowania, włosiennice. Ich działanie byłoby więc w jakiejś mierze analogiczne do starego peyotlu i dzisiejszej meskaliny. Przyspieszony spadek poziomu cukru daje także długotrwałe zwolnienie oddechu. Następuje ono zarówno wskutek długo i monotonnie powtarzanych inwokacji modlitewnych czy przyśpiewów, typowych dla wielu tradycji religijnych, jak wskutek celowo praktykowanych ćwiczeń, jak w ascezach wschodnich. I tu więc rysują się analogie pomiędzy biochemią ascezy wszystkich czasów, a biochemią modyfikowaną celowo przez środki nazywane przez farmakologów *fantastica.*

Wysuwa się nawet czasem przypuszczenie, że właśnie w dziedzinie metabolizmu szukać należy jednej z odpowiedzi na pytanie, nasuwające się nieraz każdemu z nas: dlaczego w czasach dawnych, czy też dziś jeszcze w społecznościach prymitywniejszych, notuje się o tyle częściej fakty różnych widzeń, oświeceń czy kontaktów z „inną rzeczywistością”. Oprócz wielu zapewne czynników kulturowych, grać tu mogą rolę najrozmaitsze infekcje, stale obecne

w organizmach ludzi żyjących na bardzo niskim poziomie higieny. Infekcje te powodują przedostawanie się do krwi toksycznych substancji białka, co z kolei obniżać może sprawność użytkową i selektywną mózgu, podobnie jak spadek cukru czy nadmiar adrenochromów.

Nawet gdyby jednym z warunków ułatwiających dostęp do „innych widzeń" świata i siebie miały być rzeczy tak prozaiczne jak ropiejące rany i popsute zęby, pewne jest jedno: człowiek zawsze takich właśnie widzeń czy doświadczeń pragnął, i świadomie lub instynktownie starał się i stara jakoś do nich dostać. Również w racjonalnej, aktywnej kulturze zachodniej, po epokach dużego nasilenia i sukcesów „poznawania wszerz", obiektywizowania, uspołecznienia, przychodziły z reguły wysokie fale zainteresowania poznaniem innym, idącym wgłąb, wprost, drogą pozaintelektualną.

Taka fala wzbiera być może od spodu również dzisiaj, choć na powierzchni naszego krajobrazu kulturalnego zdaje się panować tak niepodzielnie aktywność i racjonalizm. Tym bardziej interesujące jest więc pytanie: co w tym jest? Jaka jest treść stanów, których człowiek szuka z takim uporem?

2 DRZWI W MURZE?

Już od dawna wybitni psychologowie, jak Havelock Ellis, Jaensch, czy Weir Mitchell, zastanawiali się, czemu Indianie tak czczą peyotl, i by to stwierdzić sami zażywali eksperymentalnie meskalinę. Niezależnie od zainteresowania boskim kaktusem, narastały stawiane przez współczesną już psychologię pytania o głębsze powody nieodpartego choć tak bardzo tragicznego pociągu ludzi do rozmaitych sztucznych „modyfikatorów świadomości", takich jak alkohol i narkotyki. Wszak gdyby chodziło jedynie, jak się czasem twierdzi, o szukanie zapomnienia, wystąpić by powinien raczej nałóg zażywania środków nasennych? Jest więc widać, rozumowano, także coś pozytywnego w stanach, których tak się szuka. „Ucieczka" nie jest chyba tylko od doraźnych kłopotów życia, nie jest całkiem do nikąd?

Obserwacje i eksperymenty pisarzy i psychologów wskazywały coraz wyraźniej, że istotnie ucieka się od czegoś więcej: od izolacji i nieprzezwyciężalnego egocentryzmu „samoświadomego ja". Wyzwolenie takie zdaje się zaś prowadzić w kierunku doświadczania rzeczywistości w sposób całkiem inny niż zwykle: jako tożsamej z nami, a nie osobnej i jako dobrej, nawet zachwycającej.

Pogląd taki potwierdzały zapisy autentycznych doświadczeń. Thomas de Quincey (1785—1859), (*Wyznania zjadacza opium*) zażył na przykład swą pierwszą dawkę w całkiem przyziemnym celu „przerwania rozpaczliwej tortury reumatycznego bólu głowy". W godzinę potem przeżył stan, który tak opisuje:

„Jakież zmartwychwstanie ducha z najgłębszego dna! Jaka apokalipsa! Negatywny efekt (ustąpienia bólu głowy, przyp. tłum. am.) zatonął całkiem w ogromie efektów pozytywnych, które otworzyły się przede mną, w bezdnie objawionego nagle boskiego błogostanu. Oto odkrył mi się w jednej chwili sekret szczęśliwości, o który od wieków spierają się filozofowie" [6].

De Quincey, chcąc opisać dokładnie swe doświadczenie, sięga spontanicznie do określeń religijnych. Analogie między niektórymi stanami sztucznie zmodyfikowanej świadomości a doświadczeniem mistycznym musiały oczywiście nasunąć się również badaczom. (Nie od rzeczy będzie może zaznaczyć od razu, że teolog katolicki wprowadziłby tu zapewne dystynkcję między przeżyciem pozaprzyrodzonym [*praeternaturalis*] zwanym dzisiaj nieraz mistyką przyrody, albo mistyką świecką, a mistyką religijną *sensu stricto*, i że właśnie o owej „świeckiej mistyce" jest tutaj mowa).

Nieubłaganie wręcz przyziemny William James, który sam zażywał eksperymentalnie podtlenek azotu, był wstrząśnięty modyfikacjami świadomości, jakie stwierdził.

„Kiedy wspominam te przeżycia, zbiegają się wszystkie w pewien typ wglądu w rzeczywistość, któremu chcąc nie chcąc muszę przypisać jakieś głębokie znaczenie. Wydźwięk główny to niezmiennie — pojednanie. Jest tak jakby sprzeczności świata, które leżą u podstaw wszystkich naszych trosk i trudności, stapiały się w jedność. Nie tylko jak kontrastujące z sobą gatunki, które okazują się przynależne do jednego rodzaju, bo jeden z gatunków, ten szlachetniejszy, lepszy, sam okazuje się rodzajem, i wsysa w siebie, absorbuje swe przeciwieństwo.

Wiem, że to ciemne co mówię, gdy próbuję wyrazić to w kategoriach potocznej logiki, ale nie mogę umknąć całkiem prawdziwości tego. Czuję, że musi być w tym jakieś znaczenie, coś o czym mówi hegeliańska filozofia, gdyby tylko się dało uchwycić to jaśniej! Kto ma uszy ku słuchaniu, niech słucha. Dla mnie osobiście, żywe poczucie rzeczywistości tego wszystkiego dostępne jest tylko w mistycznych stanach świadomości, wywołanych sztucznie. [...]

Także alkohol, jak myślę dzisiaj, dlatego tak nieodparcie fascynuje ludzkość, że ma moc stymulowania zdolności mistycznych,

6 Robert E. de Ropp *Drugs and the Mind*, New York 1957, St. Martin's Press.

które istnieją w naszej naturze, lecz są zwykle ścierane w proch pod naporem twardych faktów i oschłego krytycyzmu trzeźwego życia. [...] Jest to część najgłębszej tajemnicy i tragedii ludzkiego losu, że dla tak wielu z nas okruchy i przebłyski czegoś, co wszyscy rozpoznajemy bez wahania jako dobre, są dostępne tylko w ulotnych pierwszych fazach spożywania trucizny, która w ogólnych skutkach jest tak straszliwie upokarzającą degradacją".

Wielu myślicieli zachodnich sądzi, że „naturalna zdolność mistyczna", o jakiej pisze James, usiłuje dojść do głosu także wielu innymi sposobami, i że zawsze chodzi o rodzaj przerośnięcia, przezwyciężenia izolującego omurowania naszego ja, przeżywanego jako samo-afirmująca się i ciągle broniąca siebie osobność. H. G. Wells pisał na przykład, że sztuka i religia, karnawały i saturnalia, tańce i ceremonie modlitewne to „sztuczne raje", które są zawsze „drzwiami w murze".

Właśnie to określenie „drzwi w murze" sparafrazował Aldous Huxley w tytule swej znanej, kontrowersyjnej książki o mistycznych możliwościach sztucznych modyfikatorów świadomości. Praca ta doczekała się interesującej odpowiedzi ze strony katolickiej. Profesor R. C. Zaehner (który wykłada w Oxfordzie religie Wschodu) poświęcił jej całą książkę pt. *Mistyka sakralna a profańska*, w której analizuje różne typy doświadczenia pozaprzyrodzonego, począwszy od „mistyk chemicznych", poprzez Baudelaire'a, Rimbauda, Prousta, zapisy zwykłych „szarych ludzi", aż do mistyki religijnej w ścisłym sensie, to jest takiej, której treścią jest nadprzyrodzone zjednoczenie czy też jedność z Bogiem.

Warto poznać, choćby w najogólniejszych zarysach, tę pasjonującą dyskusję, którą przesłoniła nieco problematyka soborowa, lecz która przecie jest niewątpliwie jednym z najciekawszych dialogów lat pięćdziesiątych.

Książka Huxleya nazywa się *Drzwi percepcji*, i ukazała się w roku 1954. Jej późniejsze wydania obejmują już zwykle również następną pracę o tej samej tematyce, zatytułowaną *Niebo i piekło*, i pochodzącą z roku 1956 [7].

Huxley wychodzi od doświadczeń, jakie przeżył osobiście, w r. 1953, pod wpływem meskaliny. Eksperymenty odbywały się w obecności lekarza i istnieje pełna dokumentacja słów i zachowań Huxleya. Jego własny opis jest tak charakterystyczny dla typu przeżycia, o który chodzi, a zarazem dla osobowości wielkiego myśliciela i artysty, że tylko oryginalne cytaty dać o nim mogą jakieś pojęcie.

---

[7] Aldous Huxley *The Doors of Perception and Haeven and Hell*, London 1960, Hunt Barnard.

Autor zażył pastylkę meskaliny o 11-tej rano. Siedział w swoim gabinecie. Na stole stały w małym szklanym wazonie trzy kwiaty: „Jasnoróżowa róża, w pełni rozkwitu, z odcieniem cieplejszej, bardziej ognistej czerwieni u nasady płatków, wielki, mleczno-karmazynowy goździk i — na ułamanej łodydze — dumny, heraldyczny kwiat irysu, bladawa purpura". Pamiętał że z samego rana uderzył go dysonans tych kolorów. Teraz jednak, w pół godziny po zażyciu pastylki, czysto estetyczne kryteria tego rodzaju przestały być aktualne:

„To już nie było ważne. To nie na jakiś dziwaczny sposób ułożenia kwiatów patrzyłem teraz. Widziałem to, co widział Adam w poranek stworzenia: oto dział się, chwila po chwili, cud nagiego istnienia".

— „Czy to przyjemne?" — spytał ktoś z obecnych w pokoju. — „— Ani przyjemne, ani nieprzyjemne, odpowiedział. To po prostu jest".

Przyjemność, i nieprzyjemność, kategorie myślenia ku sobie i poprzez siebie, już mu się jak widać nie nasuwały. Wyszedł poza „drzwi w murze" Pisał potem:

„W moim stanie wtedy, świadomość nie była odniesiona w ogóle do «ja», do *ego*, działała jakby na własną rękę, i także na własną rękę działała inteligencja fizjologiczna, kontrolująca ciało. Sama jaźń, wiecznie wtrącający się neurastenik, który w godzinach jawy usiłuje wszystkim dyrygować, usunął się z drogi".

W dalszej partii opisu, czytamy: „*Istigkeit* — sama istność, czyż nie tego słowa lubił używać mistrz Eckhart? Istność. Byt platońskiej filozofii, tylko że Platon, jak się zdaje, zrobił olbrzymi, groteskowy błąd oddzielania bytu od stawania się, i identyfikował go z matematyczną abstrakcją Idei. Nie mógł nigdy, biedak, widzieć jak wiązka kwiatów świeci własnym wewnętrznym światłem, jak nieomal gnie się od ciśnienia sensu, którym jest naładowana. Nie mógł pojąć postrzeganiem bezpośrednim, że to co róża, irys, goździk oznaczały tak intensywnie to nic mniej, ale też nic więcej niż to, czym były same: przemijalność, która jednak jest zarazem życiem wiecznym, ginięcie nieustające, będące przecież jednocześnie czystym bytem, garstka minut, pojedynczych cząsteczek, w których, przez paradoks niewypowiedziany lecz oczywisty — jest widzialne boskie źródło wszechistnienia... Przychodziły mi na myśl słowa łaska, przemienienie, naturalnie to było to, między innymi. [...]

Może coś z tamtej chwili jest w rysunkach chińskich i japońskich oddających naturę z bliska. Nic takiego nie ma na Zachodzie. Gałązka wiśni, kawałek łodygi bambusu, ptaki i liście, ryby, małe

zwierzęta, widziane na odległość ramienia. Każde małe życie jest przedstawione jako ośrodek własnego świata, jako centrum, dla którego istnieje wszystko inne. Każde głosi swą własną deklarację niezależności od ludzkiego imperializmu. Każde, przez ironiczną implikację, wykpiwa nasze absurdalne pretensje do stanowienia czysto ludzkich praw dla gry kosmicznej. Każde milcząco powtarza boską tautologię: jam jest, którym jest... Artyści Zen oddawali wielkie prawdy metafizyczne a jednak pragmatyczne. Przedmioty ich badania z bliska są przedstawiane w stanie nieodniesienia do niczego wokoło, na dziwacznym arkuszu jedwabistego papieru. Te przemijalne pozory, tak wyizolowane, nabierają czegoś z absolutnej istności, z *Istigkeit*. [...]

Mój wzrok wędrował od róży do goździka, potem od jego pierzastego żaru do gładkich zwojów wonnego ametystu, które były irysem. Widzenie uszczęśliwiające, *Sat Chit Ananda* — po raz pierwszy rozumiałem, nie w sferze werbalnej, ani przez jakieś przedwstępne napomknienia czy z odległości tylko, lecz dokładnie i zupełnie, do czego mogą się odnosić te przepastne wyrazy.

Potem przypomniał mi się fragment, który czytałem kiedyś, w którymś z esejów Suzuki. Co jest *Dharmą*-Ciałem Buddy? pytał, w jakimś klasztorze Zen, gorliwy i skonfundowany nowicjusz. — Żywopłot na końcu ogrodu, odpowiedział mistrz, ze skwapliwą niedorzecznością. — A czy wolno spytać, indagował niepewnie nowicjusz, czym jest człowiek, który zda sobie sprawę z tej prawdy? — Złotowłosym lwem.

Gdy czytałem to kiedyś, widziałem tylko nonsens, brzemienny może, w jakiś mętny sposób, czymś jeszcze. Teraz było to jasne jak dzień i oczywiste jak Euklides. Oczywiście, że *Dharma*-Ciało Buddy było żywopłotem na końcu ogrodu. I jednocześnie, równie oczywiście, było tymi kwiatami, było każdą rzeczą, na którą ja — czy też raczej błogosławione nie-ja, wyzwolone na chwilę z zaworu mego uścisku, zechciało spojrzeć. [...]

Wszystko promieniowało wewnętrznym światłem, było znaczące nieskończenie. Oto na przykład nogi krzesła. Jakimż cudem był ich rurowaty kształt! Jak nadnaturalna ich wypolerowana gładkość! Spędziłem kilka minut, czy to było kilka wieków? nie tylko wpatrując się w te bambusowe nogi lecz naprawdę będąc nimi, czy też raczej sam będąc w nich, albo — żeby być jeszcze bardziej ścisłym — (bo «ja» w ogóle nie wchodziło tutaj w grę, ani też w pewnym sensie «one»), będąc moim nie-mną-samym w nie-sobie samym, jakim było krzesło".

Ten stan rzeczy, tak w istocie upragniony i tak uszczęśliwiający, nie był jednak współmierny z etycznym przeświadczeniem Huxleya,

że osoby ludzkie winny zawsze być dla człowieka najważniejsze, ważniejsze nieskończenie niż wszystko inne. Jego świadomość, w okresie meskalinowego transu, i wyzwolenia się z „ja", była, jak to sobie dobrze zdawał sprawę, dosyć aspołeczną świadomością.

„Każda z osób, pisał, to jakaś jaźń, a tymczasem byłem wtedy w jakimś sensie nie-jaźnią, percypującą nie-jaźń otaczających rzeczy, i będącą nią zarazem. Myśl o własnym ja, które chwilowo przestało istnieć, i o innych ja, które były przedtem jego partnerami, wydawała się więc... no, nie tyle może niesmaczna, co bezgranicznie niedorzeczna".

Było tak do tego stopnia, że Huxley unikał wzroku ludzi. W pokoju była tylko jego żona i człowiek, którego od dawna lubił i szanował. A przecież „należeli do świata, z którego na moment zostałem wyzwolony, do świata jaźni, czasu, sądów moralnych, utylitarnych motywacji. Do świata naiwnego ważniactwa, przeceniania słów, idolatrii pojęć..."

Różne spontaniczne reakcje oddawały doskonale ten właśnie nastrój. Słuchając na przykład *Suity lirycznej* Albana Berga, Huxley mówił, że wydaje mu się śmieszna: „Jak on się nie wstydzi, wykrzyknąłem z szyderczą nieżyczliwością. Kogo obchodzą jego uczucia? Czemu zamiast zajmować się sobą, nie zwróci uwagi na co innego?" Podobnie zareagował na jakiś portret Cézanne'a, oddający sugestywnie osobowość pozującego: „A ten co sobie myśli? Że jest kim?!"

W skali możliwych reakcji na modyfikatory mieści się jednak, jak dzisiaj wiadomo, nie tylko „niebo", lecz też „piekło". Są ludzie, którzy doświadczają jednego tylko bieguna. Huxley doszedł do „piekła" na odległość kroku. Było to gdy patrzył w rosnącej ekstazie na olśniewającą *Istigkeit* objawioną w płótnie leżaka, na które padały, poprzez sztachety, pręgi słońca.

„To było cudowne ponad wszelki wyraz, aż tak cudowne, że już przeraźliwe. Raptem przemknął we mnie posmak tego, jak to jest — oszaleć. W obliczu leżaka, który wyglądał teraz jak Sąd Ostateczny, a raczej mówiąc ściśle, w obliczu Sądu Ostatecznego, który po długim czasie dopiero, i z dużą trudnością rozpoznałem jako leżak, znalazłem się od razu na skraju paniki. To już idzie za daleko, poczułem nagle. Za daleko, chociaż szło wciąż w piękno coraz intensywniejsze, coraz bardziej znaczące. [...]

To piekło, jak widzę teraz, było piekłem trwogi przed dezintegracją pod ciśnieniem rzeczywistości większej niż znieść potrafiła świadomość nawykła do niegroźnego świata symboli. W literaturze religijnej pełno jest wzmianek o męce i trwodze wobec objawie-

nia się *Misterium tremendum*. Teologia uważa, że jest to typowy wyraz niespójności między zapartą pazurami w sobie osobnością ludzką, a czystą nieskończonością Boga".

Huxley nie wszedł w piekło. Lecz gdy pytano go potem: — „więc wiesz już, w którym miejscu zaczyna się obłęd?", odpowiedział pewnie i z przekonaniem: „Tak" — „A czy mógłbyś go opanować?" — „Nie. Nie mógłbym go opanować. Gdyby ktoś wszedł w to ze strachem i nienawiścią jako głównymi przesłankami wewnętrznymi, wiem, że musiałby iść dalej, aż do ostatecznej konkluzji... Tylko wiara i ufność mogą zagwarantować, że doświadczenie takie będzie błogostanem, a nie piekłem".

Autor *Drzwi percepcji* interpretował swe doświadczenie w kontekście całokształtu swych religijnych poglądów, odbiegających nieraz dosyć od tego, co się uważa za chrześcijańską ortodoksję. Sądził, że należy brać poważniej, niż to się zwykle czyni, sugestię Bergsona, zawartą w jego teorii pamięci i percepcji zmysłowej, i przyjąć, że funkcją mózgu, układu nerwowego i organów zmysłowych jest raczej eliminacja niż produkcja. Potencjalnie bylibyśmy zdolni do pamiętania i postrzegania całokształtu rzeczywistości, ale mózg i układ nerwowy chronią nas od tego, przeprowadzając selekcję, i dopuszczając tylko to, co jest użyteczne do celów samozachowawczych.

Ów „całokształt rzeczywistości" przedstawiał się Huxleyowi jak rodzaj mapy. Najbliższe nam środowisko zwykłej świadomości nazywał „Starym światem", potem, za morzem, są światy nowe. niedalekie kontynenty własnej podświadomości i duszy wegetatywnej, jeszcze dalej jest „Daleki Zachód" zbiorowego nieświadomego, z jego florą symboli i szczepami tubylczych archetypów, i wreszcie, za jeszcze szerszym oceanem, już na antypodach „Starego świata" użytkowej świadomości jest świat doświadczania wprost zdarzeń nieskonceptualizowanych, świat „innego widzenia", ciemnej wiedzy, że wszystko jest we wszystkim, że jest naprawdę w każdym poszczególnym „tym".

Dla Huxleya to, co się postrzega w transach czy stanach mistycznych, nie jest więc wcale jakąś fikcją. Wprost przeciwnie, jest czymś co jest rzeczywiście, co nawet „najbardziej naprawdę" jest, a tylko nie zostaje do nas dopuszczane, właśnie przez samozachowawczy dla gatunku system zaworów naszych nerwów i mózgu.

Większość ludzi zna więc z życia tylko to co jest przefiltrowane przez zawór redukcyjny, ale są zawsze tacy, którzy znajdują tak czy inaczej dostęp do „Szerszej Świadomości", a bardzo wielu, wiedząc to jasno lub nie, dostępu takiego szuka.

Wobec możliwości, a nawet bardzo dużego prawdopodobieństwa, że wyprodukuje się z czasem środki, które nie dając szkodliwych skutków ubocznych pozwolą „zawór" trochę poszerzyć, i które w tym wypadku staną się szybko i szeroko dostępne, nasuwa się więc pytanie, jak ma się do nich ustosunkować społeczna etyka i oczywiście — religie.

Huxley wydawał się zatroskany głównie stroną etyczną. Pisał, że „będzie musiała się odnowić stara debata między zwolennikami aktywizmu i kontemplacji". Uważał jednak, że to, co jemu było danym poznać, „było kontemplacją najwyższą lecz przecie niepełną. Bo w swej pełni, droga Marii zawiera zawsze w sobie drogę Marty. Chemiczne modyfikatory świadomości mogą pomóc uchylić drzwi na drogę Marii, lecz zatrzaskują wrota drogi Marty. Mogą ułatwić dostęp do kontemplacji, ale takiej, która jest niespójna z działaniem, a nawet z wolą działania, z samą myślą o nim... Przeciwieństwem i oskarżeniem kwietyzmu pozostanie więc zawsze „kontemplacyjny aktywista", czyli święty, czyli człowiek, który, jak mówi Eckhart, „gotów jest zawsze zejść z siódmego nieba, by podać szklankę wody choremu bratu".

Autor *Drzwi percepcji* widział także niełatwy problem praktyczny dla Kościołów. W artykule w „Saturday Evening Post", jeszcze w r. 1960, pisał: „Nieszkodliwe, lub prawie nieszkodliwe stymulatory naszych władz mistycznych zaczną niewątpliwie pokazywać się niedługo na rynkach. Możemy być całkiem pewni, że gdy to się stanie, będą rozchwytywane. Pragnienie samotranscendencji jest w ludziach zbyt silne, aby mogło być inaczej. To co dawniej było duchowym przywilejem nielicznej garstki, zostanie udostępnione bardzo wielu ludziom. Dla przywódców zorganizowanych religii całego świata stworzy to problem bez precedensu. Religia była dotąd dla większości ludzi kwestią tradycyjnych symboli i ich własnych emocjonalnych, intelektualnych i etycznych reakcji na nie. Ale dla pokoleń, które być może znać już będą bezpośrednie doświadczenia transcendencji własnej jaźni i pojednania z wszechrzeczą, same symbole nie będą zapewne całkiem wystarczające. Władze kościelne będą więc musiały zająć wobec modyfikatorów jakieś stanowisko. Mogą zająć stanowisko negatywne, nie chcąc mieć z nimi nic wspólnego, i w tym wypadku zjawisko psychologiczne o ogromnej potencjalnej dynamice duchowej usytuuje się poza orbitą zorganizowanych religii. Mogą także znaleźć jakieś rozwiązania pozytywne. Jakie? — Nie mam pojęcia." [8]

---

[8] Ze zbioru *Adventures of the Mind*, from „The Saturday Evening Post", New York, 1960, Alfred A. Knopf.

Z punktu widzenia ściśle religijnego sam Huxley problemów nie miał. Uważał, że jeżeli da się kiedyś rzeczywiście wyodrębnić *fantastica* działające bez szkody dla zdrowia fizycznego i psychicznego, to stwarzane przez nie możliwości przyjąć trzeba z całą prostotą i pokorą. „Przedstawiciele stanowiska: nic poza filozofią, powiedzą oczywiście, że jeśli zmiany w chemii ciała mogą stworzyć warunki, sprzyjające doświadczeniom typu mistycznego, to doświadczenia te nie mogą być tym, czym pretendują że są, i czym zresztą są w sposób najzupełniej oczywisty dla tych, co je mieli. Ale to jest bijące w oczy *non sequitur*.

Także filozofowie nadmiernie spirytualistyczni będą oponować, mówiąc że Bóg jest duchem i tylko w duchu może być czczony, więc doświadczenie chemicznie uwarunkowane nie może mieć z Nim nic wspólnego. Lecz przecie wszystkie nasze doświadczenia bez wyjątku są uwarunkowane, chemicznie czy inaczej, a jeśli sądzimy, że którekolwiek jest czysto intelektualne czy też czysto duchowe, to tylko dlatego, że nie zadaliśmy sobie trudu, aby zbadać dokładnie i bezstronnie środowiska w jakich zachodzą. Jest zresztą rzeczą udokumentowaną, że wszyscy mistrzowie kontemplacji pracowali nad chemią swego ciała, aby stworzyć warunki sprzyjające dla duchowych doświadczeń. [...]

Nie jestem oczywiście tak szalony, aby stawiać znak równania między tym, co zachodzi pod działaniem meskaliny czy innych modyfikatorów, a urzeczywistnieniem celu i ostatecznego sensu ludzkiego życia: Oświeceniem, Widzeniem uszczęśliwiającym. Chcę jedynie powiedzieć, że być może doświadczenia tego typu są tym, co teologowie katoliccy zwykli nazywać «łaską uczynkową», to jest taką, która nie jest konieczna dla zbawienia lecz potencjalnie pomocna i winna przeto być przyjęta z wdzięcznością. [...]

Człowiek, który powrócił spoza «drzwi w murze», nie będzie już nigdy tym samym człowiekiem co przedtem. Będzie miał więcej mądrości, a mniej ważniactwa, będzie szczęśliwszy, choć mniej dufny w sobie, będzie pokorniej wyznawał swą ignorancję, choć zarazem będzie lepiej przygotowany do rozumienia stosunku słów do rzeczy, refleksji systematyzującej do niezgłębionej tajemnicy, którą tak wiernie choć daremnie ściga i chwyta".

Huxley uważał także, że wiedza „spoza drzwi" winna być szerzona, że jest potrzebna. Chciałby skłonić do tego psychologów, a nawet wykorzystać wszelkie środki techniczne. „Buddyjscy mnisi robili dla konających i umarłych to, co psychologowie dzisiejsi powinni robić dla swych pacjentów, co powinno się robić dla wszystkich ludzi. Niechże będzie głos, zapewniający ich w dzień i nawet kiedy śpią, że mimo całej grozy, całego zagubienia i za-

mętu, Rzeczywistość ostateczna pozostaje niezachwianie sobą i jest z tej samej substancji co wewnętrzne światło najbardziej nawet storturowanego ducha".

3. MISTYKI RELIGIJNE A MISTYKA PRZYRODY

Książka R. C. Zaehnera o *Mistyce sakralnej i profańskiej*[9] powstała, jak pisze, z trzech powodów. Po pierwsze doświadczenia Huxleya i problemy, które stawiał, wydawały mu się „wyzwaniem, którego nie można w żaden sposób zignorować, jeśli ma się jakiekolwiek poważne przeświadczenia religijne". Po drugie, zdawał sobie sprawę, że są dziś bardzo rozpowszechnione, w każdym razie na Zachodzie, poglądy na mistykę, z którymi, jako ortodoksyjny katolik czuł się w obowiązku polemizować. Powód trzeci był już bardziej osobistej natury. R. C. Zaehner mianowicie przeżył sam, jak pisze, doświadczenie bardzo podobne do opisywanego przez Huxleya, choć nastąpiło ono bez żadnych chemicznych modyfikatorów. Miało to miejsce w okresie, gdy nie nawrócił się jeszcze na katolicyzm, a nawet „czuł głęboką niechęć do konwencjonalnego chrześcijaństwa". Nie uważał wówczas wcale tego zdarzenia za „religijne" w jakimkolwiek sensie. Już jako katolik jednak, i szczególnie w obliczu „wyzwania" Huxleya, zaczął widzieć je jako „bardzo realny problem osobisty". Czuł mianowicie, że jest w dwójnasób zobowiązany do wykazania dystynkcji między stanem, który przeżył wtedy, a próbami kontaktu z Bogiem, jakie czynił w Kościele katolickim i zalecanymi przez ten Kościół sposobami.

Głównym i generalnym zarzutem, jaki profesor Zaehner wytacza, dosyć nawet agresywnie, przeciw Huxleyowi, jest to, że stawia on, jego zdaniem, znak równania między swym doświadczeniem po meskalinie, a ostateczną treścią wielkich mistyk religijnych. Nie jest pewne czy zarzut taki jest całkiem uzasadniony w stosunku do autora, *Drzwi percepcji*, który zastrzegał się przecież bardzo wyraźnie, że nie uważa tego co przeżył ani za widzenie uszczęśliwiające, ani nawet za pełną kontemplację. Pewne wydaje się natomiast, że pogląd, z którym Zaehner przez cały czas polemizuje, nie jest fikcją, lecz istnieje rzeczywiście u wielu ludzi. Pogląd ów sam autor *Mistyki sakralnej i profańskiej* streszcza tak:

„(Jest to) przeświadczenie, że mistyczne doświadczenie jako takie jest to samo zawsze i wszędzie, we wszystkich epokach i religiach i że zapisy mistyków świadczą w sposób całkiem oczywisty o toż-

---

9 R. C. Zaehner *Mysticism Sacred and Profane*, London 1961, Oxford University Press.

samości treści i języka. [...] Tezę taką wyznają zazwyczaj indyferenci, owi szlachetni ale nieprecyzyjnie myślący ludzie, którzy pragną, byśmy wierzyli, że wszystkie religie są jednakowo prawdziwe, gdyż mają zawsze w sobie jakiś aspekt prawdy, że wobec tego wszelki prozelityzm jest zły, i że Duch Boży objawia się w różnych postaciach wszędzie, jak świat długi i szeroki, adaptując się niejako do różnych sytuacji ludzkich. Pogląd taki może być podyktowany wielkodusznością. Nazbyt często jednak towarzyszy mu odraza do konstruktywnej myśli, znajdującej wyraz w teologii, i do wszelkiego rodzaju dogmatyzmu. Nazbyt często także płynie z lenistwa intelektualnego."

Autor uważa, że teoria „indyferentów" odnośnie mistyki jest fałszywa, a to z dwóch przyczyn. „Po pierwsze nie określają oni zwykle ściśle tego na czym ich zdaniem polega doświadczenie mistyczne, więc nie bardzo wiadomo o czym jest mowa. Po drugie, twierdzenie, że wszyscy mistycy mówią tym samym językiem i zapisy ich zawierają ten sam przekaz jest nieprawdziwe, nawet w ramach jednej tradycji religijnej".

Główna część książki jest poświęcona szczegółowemu i udokumentowanemu wykazaniu różnic między tym, co autor nazywa „mistykami przyrody", a wielkimi nurtami mistyki Wschodu (identyfikacja z Absolutem), oraz Zachodu (chrześcijańskie zjednoczenie z osobowym Bogiem).

Autor zdaje sobie sprawę, że zadanie jego jest trudne. Specyfiką każdego przeżycia mistycznego jest wszak to, że jest pozakonceptualne, lub prawie pozakonceptualne, tak że nigdy nie można go adekwatnie oddać w słowach. Tymczasem analizować i porównywać można tylko — słowa właśnie. Czyli przybliżenia, czerpiące z konieczności swe obrazowanie i kategorie z otaczającej kultury. Widząc ten punkt słaby i nieraz go podkreślając, profesor Zaehner podejmuje jednak swe zadanie, w przekonaniu, że również w mistyce słowa mimo wszystko „wskazują ku czemuś", i że to nie jest zawsze i wszędzie to samo.

Oto główny zarys jego rozróżnień: „Pod ogólną kategorię mistyki nie podciągam tu zjawisk, które czasem się błędnie z nią kojarzy, takich jak na przykład jasnowidzenia, słyszenia głosów, telepatii. Ograniczam tę kategorię do takich doświadczeń pozanaturalnych, w których percepcja zmysłowa i myśl dyskursywna zostają przekroczone w bezpośredniej apercepcji jakiegoś zjednoczenia czy jedności i w którym owo zjednoczenie albo jedność przedstawia się jako będąca już poza mnogością znanego świata, jako wobec tego świata transcendentna. Doświadczenia tego rodzaju notowane są we wszystkich czasach, i we wszystkich częściach świata. Jest

więc niesłychanie łatwo zakładać, że ponieważ są wszystkie pozanaturalne, to jest niewytłumaczalne przy obecnym stanie naszej wiedzy, i ponieważ rdzeniem jest zawsze zjednoczenie — muszą być jedną i tą samą rzeczą wszędzie i zawsze. W książce tej próbuję wykazać, że, wręcz przeciwnie, to co objąłem tu ogólnym mianem mistyki podpada z kolei pod trzy całkiem odmienne kategorie.

Przyjmuję więc, tak jak Huxley, że doświadczenia typu — tych, które przeżył, podpadają pod nazwę mistyki. Jeśli tak jednak, to tym mianem objąć trzeba nie tylko analogiczne stany, występujące spontanicznie, których przelotny bodaj posmak zna wielu ludzi, lecz również przeżycia pojawiające się nieraz w stanach maniakalno-depresyjnych. Wiadomo, że meskalina stosowana jest klinicznie właśnie do tego celu, by te stany sztucznie odtwarzać, i wiadomo także, że są one uderzająco podobne nie tylko do doświadczeń Huxleya, lecz również wielu mistyków znacznie bardziej konwencjonalnych.

Pierwszym typem mistyki byłoby więc doświadczenie zwane nieraz potocznie „panteistycznym". To, w którym występuje poczucie, że jestem wszystkim a wszystko jest mną, że wieczność jest w czasie, a każda rzecz jest brzemienna zachwycającym obliczem wszechrzeczy. Doświadczenie to jest opisane niezwykle jasno i z piękną zwięzłością w znanej formule Kaustaki Upaniszad: „Ty jesteś to wszystko". Takie jest najdokładniej poczucie mistyków przyrody. Spotyka się je zresztą nieraz w zapisach ludzi współczesnych, którzy wcale się za mistyków nie uważają. Nazywanie tego doświadczenia „panteizmem" jest błędne, gdyż w zdaniu „ty jesteś tym wszystkim" żadnego z członów nie można wyłożyć jako „Boga", a panteizm znaczy dosłownie „wszechboskość". Ściślejszym opisem byłoby więc słowo „pan-en-henizm" (wszystko-w-jednym), gdyż to właśnie jest rzeczywistą treścią doświadczenia. Huxley nie tylko widział nogi krzesła jako przemienione, lecz również sam był nimi. Jego nie-ja-sam było w nie-sobie-samym krzesła, jak to bardzo ściśle opisuje.

Czy jednak jest to istotnie doświadczenie identyczne z tym, jakie opisuje Wedanta? Oto jej cztery słynne twierdzenia: 1. — Ty jesteś to. 2. — Ten atman jest Brahmanem (Ta dusza indywidualna jest Absolutem). 3. — Ja jestem Brahmanem. 4. — Świadomość jest Brahmanem. Cóż to znaczy? Brahman to słowo, którym określa się Absolut, jedyną rzeczywistość istniejącą naprawdę i wieczną. Rzeczywistość ta jest poza czasem, przestrzenią i przyczynowością, jest całkowicie przez nie niedosięgalna i nie mają one nawet z jej punktu widzenia żadnego istnienia w ogóle. Skoro tak jednak, to dusza, która uświadamia sobie siebie jako Absolut, musi zarazem

uświadamiać sobie świat zjawisk jako nieistniejący. Gdy więc doświadcza siebie jako Absolutu, to świata zjawisk nie doświadcza w ogóle. Twierdzenie, że doświadczenie takie miałoby być identyczne z doświadczeniem „pan-en-henizmu" jest więc oczywiście i uderzająco nieprawdziwe. Mamy tedy już dwie całkiem odrębne formy doświadczenia mistycznego.

Typem trzecim jest normalne chrześcijańskie doświadczenie mistyczne, w którym dusza czuje się połączona z Bogiem przez miłość. Doświadczenie takie wychodzi z przesłanki teologicznej, która mówi, że dusza indywidualna jest stworzona przez Boga z niczego na Jego obraz i podobieństwo i że ma zdolność bycia połączoną z Bogiem, wchodzenia z Nim „w jedno" jak to wyraża mistyk angielski w *Chmurze niewiedzy*. Mamy więc tu trzeci, znowu całkiem odmienny typ mistyki. Doświadczenia Wedanty, i chrześcijańskie nie tylko różnią się oba od doświadczenia „pan-en-henicznego" ale różnią się także między sobą. Mistyk chrześcijański, jeśli jest ortodoksyjny, nie posunie się nigdy do twierdzenia, że jest Bogiem w jakimś sensie nieograniczonym i absolutnym. Nie jest wprawdzie wykluczone, że Suso uważał rzeczywiście takie właśnie zdanie za najprawdziwszy opis tego co czuł w ekstazie, a nie użył go tylko dlatego, iż było jednym ze zdań Eckharta, potępionych przez papieża. W każdym jednak razie jest to sposób wyrażania Niewysłowionego, którego chrześcijanie normalnie unikają. Z wyjątkiem wypadków gdy chcą się wyrazić poetycko i przenośnie, jak na przykład Angelus Silesius, mówią co najwyżej, że ich indywidualne *ego* rozpływa się w Bogu przez miłość. Coś jednakże z duszy musi pozostać, choćby po to, aby doświadczać mistycznego doświadczenia. Dusza indywidualna nie jest unicestwiona, choć jest przemieniona i przebóstwiona, jak mówi św. Jan od Krzyża. Pozostaje odrębna, a tylko przeniknięta nawskroś substancją boską".

Profesor Zaehner uważa jednak, że różnica główna, całkiem radykalna, nie przebiega między wedantyzmem a chrześcijaństwem (tu, jak pisze, „różnice mogą być mimo wszystko tylko kwestią terminologii"), lecz między obu tymi mistykami, a mistyką przyrody. W obu wielkich mistykach religijnych, tak w teistycznej jak w monistycznej, chodzi wszak zawsze o koncentrację na ostatecznej Rzeczywistości z wykluczeniem „wszystkiego co nie jest Bogiem". Oznacza to więc pełne i absolutne oderwanie się od przyrody, od świata zjawisk, o izolację duszy wewnątrz samej siebie po to, aby bądź uprzytomnić sobie samą siebie jako Boga, bądź wejść z Bogiem w komunię. „Wykluczenie wszystkiego, co nazywa-

my naturą, jest więc warunkiem *sine qua non* religijnego doświadczenia mistycznego i jego nieodzownym preludium".

Wykazanie tej różnicy w samych przebiegach doświadczenia mistycznego podcina wprawdzie mniemanie „indyferentów", jakoby wszystkie zapisy mistyczne były „identyczne w sposób oczywisty", ale nie sięga jeszcze sedna problemu. Osią sporu i osią książki Zaehnera jest więc pytanie inne: czy, niezależnie od przebiegów, sama ostateczna treść doświadczenia mistyków przyrody nie jest ta sama co w mistykach religijnych? Innymi słowy: czy pan-en-henizm nie jest zawsze świadomym lub nieświadomym panteizmem? Czy „Wszystko-w-jednym", które objawia, jest przyrodą, czy jest — Bogiem?

Autor zna bardzo dobrze pogląd, z którym całą swą książką polemizuje. Streszcza go sam:

„Rozumowanie przebiega mniej więcej tak: jeśli leżałeś kiedyś w trawie, w ciepły słoneczny dzień i czułeś się przesiąknięty, nalany po brzegi przyrodą; jeśli odczułeś wyraźnie tajemniczą i (dla ciebie) niesłychanie realną z nią tożsamość, to musi to być to samo, co mają na myśli mistycy, mówiąc o przeniknięciu i napełnieniu Bogiem. Mistyk tego typu, doświadczywszy swej jedności z wszechrzeczą, bywa więc skłonny identyfikować pochopnie przyrodę z Bogiem. Przyjmuje bez zastrzeżeń formułę Spinozy: *Deus sive natura*, Bóg czyli przyroda, gdyż obie te kategorie wydają mu się teraz wymienne. Szczęśliwość, jaką przeżył w swym doświadczeniu jedności i pojednania, jest tak niepodobna do niczego, co skądinąd przeżywa, że w jego poczuciu musi być identyczna ze szczęśliwością opisywaną przez mistyków religijnych, mimo wszystkich różnic w samych słowach".

Argumenty Zaehnera idą w kierunku wykazania, że mniemania takie, jakkolwiek psychologicznie zrozumiałe, są bardzo powierzchowne, i że w wypadku mistyki przyrody rzecz przebiega wyłącznie w naturalnej płaszczyźnie, (pojmowanej zresztą w sposób bardzo głęboki) i nie ma przeto sama w sobie waloru religijnego, choć, jak każde doświadczenie ludzkie, może prowadzić do Boga lub do Szatana.

Aby wykazać, że tak jest właśnie, autor stara się udowodnić, że prawdziwie wielcy i słynni mistycy przyrody, mimo wszystkich pozorów, nie uważali swego doświadczenia za jedność czy zjednoczenie z Bogiem. Najciekawsze rozdziały książki są więc poświęcone analizie różnych odmian i różnych dróg rozwoju rozmaitych „mistyk świeckich". Autor, przytaczając wiele celnie dobranych i pięknych tekstów, stara się prześledzić przeżycia i interpretacje Baudelaire'a, Rimbauda, Prousta, J. Jefferiesa, a także innych pisarzy,

którzy odnotowali po prostu jakieś chwile „łaski początkujących", jak mówią buddyści, czyli spontanicznych i przelotnych doświadczeń typu „mistyki przyrody". Jedyne zapisy, świadczące w sposób jasny o identyfikowaniu przyrody z Bogiem, pochodzą w książce Zaehnera od pacjenta, leczonego na psychozę maniakalno-depresyjną. I on jednak, poza okresami ataków choroby, nie może pojąć możliwości takiej identyfikacji, choć ją pamięta.

Przeciętny czytelnik nie potrafi oczywiście przeprowadzić jakiejś krytycznej oceny tych dowodów autora. Każdemu natomiast musi rzucić się w oczy głębokie podobieństwo między wszystkimi podanymi zapisami „mistyków świeckich", mimo że byli oni ludźmi tak różnymi. Wyraźne są także podobieństwa między doświadczeniami spontanicznymi, a przeżyciami występującymi w czasię zaburzeń, spowodowanych bądź chorobą bądź sztucznymi modyfikatorami.

Oto przykłady przeżyć zupełnie spontanicznych i nawet nieoczekiwanych. Pierwszy pochodzi od współczesnego powieściopisarza irlandzkiego, Forresta Reada. Drugi od filozofa niemieckiego z początku naszego stulecia, Karla Joela. Oba są bladymi może, lecz przecie rozpoznawalnymi analogiami pewnych fragmentów Huxleya.

„Tak jakbym nigdy przedtem nie zauważył jaki piękny jest świat. Leżałem na wznak w ciepłym, suchym mchu, słuchałem skowronka, który wzbijał się z niedalekich od morza pól w czysty, ciemny szafir nieba. Żadna muzyka nigdy nie była tak przyjemna jak namiętna radość tego śpiewu. Coś jak skoczna, triumfująca ekstaza, dźwięk błyszczący, podobny do płomienia, sam sobą rozweselony. Wtedy przyszło doznanie dziwne. Było tak, jakby wszystko co wydawało się na zewnątrz i naokoło było nagle wewnątrz mnie. Cały świat zdawał się być we mnie. We mnie drzewa machały zielonymi gałęziami, we mnie śpiewał ptak, we mnie cień był chłodny. Na niebie wstała chmura, przelotny lekki deszcz zabębnił w liście, czułem jak krople świeżości kapią w duszę, czułem całym sobą rozkoszny aromat ziemi, trawy, roślin, żyznych brązowych skib. Taka radość, że mógłbym szlochać".

„Leżę na brzegu morza, senne oczy pełne lśniącej, migotliwej wody, gdzieś bardzo daleko zatrzepotał ciepły powiew, i nadciąga pulsująca, skłębiona, skrząca fala, bije w brzeg, czy to w uszy? już nie wiem. Dal i bliskość zamazują się, spływając w jedno, wewnętrzne i zewnętrzne światy zasuwają się na siebie, coraz bliższy, bliższy, coraz droższy, swój jak dom, idzie poszum bijących fal, już tętni grzmiącym pulsowaniem w środku głowy, już bije w samą

duszę, pożera ją zagarniającym uściskiem, a ona jednocześnie unosi się na wierzchu jak niebieski bezmiar wód. Tak, zewnątrz i wewnątrz to jedno. Świat tchnie duszą, a dusza rozpuszcza się w świecie. Nasze małe życie obtacza w koło wielki sen, sen kołyski, sen grobu, sen domu, który opuszczamy co dzień rankiem. Nasze życie — krótka tylko podróż, przerywa między wynurzeniem się z pierwotnej jedni, a pogrążeniem się w nią spowrotem. Błękitny połysk morza bez końca, w którym śpi galaretowata ryba — życie najpierwsze, i ku któremu myśli nasze przedzierają się ciągle, mgliście, poprzez eony istnienia. Bo każde zdarzenie to zmiana i zarazem gwarancja jedności życia. Ale w momencie kiedy zmiana i jedność przestają być stopione razem, w tej sekundzie właśnie podnosi głowę człowiek, ślepy, ociekający, dźwiga się z głębokiego potoku doświadczania, z jedności z doświadczanym. W tym momencie rozdzielenia, gdy spłoszona zaskoczeniem jedność życia odczepia Zmianę i trzyma ją zdala od siebie jak coś obcego, w tej sekundzie alienacji — doświadczenie zostało zobiektywizowane jako podmiot i przedmiot i narodziła się świadomość".

Pokrewne sobie są wreszcie nie tylko „nieba" mistyk przyrody, lecz też ich „piekła", i ulotne ich przedsmaki, rozsiane zarówno w literaturze pięknej, jak w dokumentach obłędu czy też jego skrajów. Cytowany przez Zaehnera pacjent pisze: „W Królestwie Piekła, jakie objawia depresja, *ego* jest nie tylko odcięte, lecz także coraz bardziej ścieśniane, ograniczane, aż wydaje się w końcu nieskończenie małym punktem czy zbitą grudką upodlonej ostatecznie nędzy, odrazy, strachu i bólu. Ta odraza nie odnosi się tylko do świata zewnętrznego, zagarnia całą osobowość, w formie wstrętu do siebie, obrzydzenia do własnego ciała, do własnego odbicia w lustrze..."

Profesor Zaehner, przyjąwszy raz, że cały ten typ doświadczeń jest sprawą między człowiekiem a przyrodą, więc niejako „między naturą a naturą", nie widzi nic szczególnie dziwnego ani w podobieństwach spontanicznych, sztucznych i chorobliwych „innych widzeń", ani w fakcie, że być w nich może zło i dobro, niebo i piekło, jak we wszystkim na ziemi.

Zastanawia się natomiast nad tym, jak można by zinterpretować we współczesnym języku charakter przeżyć tego rodzaju, i jego próby wydają się bardzo interesujące. Oto ich fragmenty:

„Mistyki przyrody istnieją, ich realność narzuca się z przemożną siłą. Istnieją, lecz to nie dowodzi niczego w ogóle. Niczego o charakterze religijnym w każdym razie. Zdaje się wskazywać co najwyżej, że jest w przyrodzie jakaś głębsza, ściślejsza jedność niż jest

to zwykle dostrzegalne, i że bariera między jednostką a środowiskiem nie jest aż tak absolutna jak zwykliśmy mniemać". Jak tedy nazwać światy, do których prowadzą „drzwi w murze" profańskich mistyków? Autor proponuje pewne sugestie Williama Jamesa i Junga.

James, przeciwny zasadniczo i religii i nerwicom, jak przystało na koryfeusza pragmatyzmu, nie mógł przecie (znów jako pragmatyk) negować faktów, które, jak przekonał się sam na sobie, były realne. Oto jak próbował je interpretować.

„Jeden wniosek narzucił mi się wtedy z przemożną siłą i nigdy potem nie zwątpiłem o jego prawdziwości. (Autor pisze o okresie eksperymentów z narkotykami, przyp. tłum. am). Nasza normalna przytomna świadomość, świadomość racjonalna jak mówimy, jest jak się okazuje tylko jednym specjalnym typem świadomości, otoczonym ze wszystkich stron całkiem innymi potencjalnymi jej formami, oddzielonymi tylko cieniutką błonką jakiejś przesłony. Można przejść przez życie, nie podejrzewając wcale istnienia tych innych form. Lecz niech tylko zadziała odpowiedni bodziec, a jak za naciśnięciem guzika pojawią się w całej pełni. Jakieś odrębne, określone typy mentalności, które prawdopodobnie muszą mieć gdzieś jakieś pole zastosowania i adaptacji. Żaden opis świata nie może być kompletny bez uwzględnienia tych innych form świadomości. Pytanie tylko jak je pojmować, bo między nimi, a normalną świadomością zdaje się występować zupełna nieciągłość. Otwierają nam jakieś krainy, choć nie dają mapy. W każdym razie, nie dopuszczają do przedwczesnych podsumowań rozrachunku z rzeczywistością".

James uważał, że zarówno doświadczenia pozytywne typu tych, które Zaehner nazywa mistyką przyrody, jak ich odwrotność — doświadczenia diaboliczne, „wyrastają z tej samej głębokiej warstwy świadomości, z rozległych podpowierzchniowych czy pozamarginesowych rejonów, z których istnienia nauka zaczyna sobie zdawać sprawę, lecz o których wiadomo na pewno bardzo mało".

Owe rejony podpowierzchniowe czy pozamarginesowe Jung nazywa „zbiorowym nieświadomym", W. Bucke „świadomością kosmiczną", a Huxley „szeroką świadomością". Jung uważał, że symbolizm typowych zapisów „mistyków przyrody" mówi bardzo wyraźnie o „zlewaniu się podmiotu i przedmiotu w taki sposób jak połączenie na powrót dziecka z matką". To, co Huxley uważa za najszczytniejszy poryw ludzkiego ducha, przedstawia się więc we wczesnych pracach Junga jako coś na kształt mglistego wspomnienia życia sprzed narodzenia, jako „nie myślący jeszcze stan najwcześniejszego dzieciństwa, kiedy żadne sprzeczności nie za-

kłócały łagodnego potoku budzącego się życia, stan do którego ciągnie nas wciąż z powrotem przemożna tęsknota wewnętrzna i z którego aktywne życie musi wyzwalać się na nowo, walką i śmiercią, jeśli nie ma ulec zniszczeniu".

Zaehner nie uważa takiej interpretacji za wystarczającą, choć sądzi, że może ona tłumaczyć jeden z aspektów krainy poza wrotami. Sam, posługując się dalej Jungiem, podaje taką jej mapę:

„Zbiorowe nieświadome, jeśli dobrze rozumiem Junga, jest czymś w rodzaju wielkiego morza wspólnego doświadczenia gatunku, z którego wystaje jak góra lodowa — świadomość indywidualna. Trzymając się tej metafory, można powiedzieć, że zanurzona w morzu większa część góry to podświadomość indywidualna. Integracja i zdrowie to równowaga tych trzech elementów.

Zawrotne rozpiętości między niebiańskim a diabolicznym, między stanem maniakalnym a depresyjnym psychotyków, między glorią a grozą przeżycia Huxleya, nie dadzą się wytłumaczyć samą tylko formułą związku z przyrodą. Chyba że przyjmiemy właśnie, iż poniżej duszy indywidualnej jest w tej przyrodzie świadomość kosmiczna, czy zbiorowe nieświadome, czy *wijnanalaya* (rezerwuar świadomości), jak mówi buddyzm Mahajana. Ów rezerwuar byłby tedy całą sumą tego, co Jung nazywa *anima*, i co hindusi nazywają *prana*, czyli oddech lub duch: nieracjonalny, ożywiający pierwiastek wszechświata. Sądząc z jego działania w tych, co twierdzą, że mieli z nim kontakt, nie jest on ani dobry ani zły. Sądząc z doświadczeń maniakalno-depresyjnych jest dobry wtedy, gdy jest się z wszechrzeczą w stosunku zaufania i harmonii, a zły gdy występuje opór i dysonans. Oba doświadczenia, pozytywne i negatywne, są więc przejawami tajemniczego podziemnego świata psychicznego. Może stara doktryna o grzechu pierworodnym, o skłóceniu i rozpęknięciu w samej przyrodzie mogłaby rzucić na to jakieś światło".

W innych partiach książki znajdujemy inne próby opisania krain za drzwiami:

„Przyroda jogów, zbiorowe nieświadome Junga to całokształt zjawiskowego *universum* i siła żywotna, która go porusza. To świat w nieustającym przepływie, w którym żadna forma nie jest stała, lecz w którym przecie nic nie przemija nieodwołalnie. To sam materiał, z którego zrobione jest i ciało i psyche, wiecznie zmienny, nigdy nie stojący w miejscu, nigdy, ani przez moment nie ten sam, choć przecie w swej całości ilościowej pozostający ten sam zawsze, mimo ciągłego przechodzenia przez różne formy. Psyche ludzka, normalnie ograniczona do bardzo wąskich zakresów percepcji, może, bądź w jakichś nieprzewidywalnych okolicznoś-

ciach, bądź przez techniki pewnych dyscyplin, bądź przez chemiczne modyfikatory, uchwycić na mgnienie coś z działania przyrody jako całości. Jak to rozumiał instynktownie Rimbaud, taka całościowa wizja jest tym, co katolicy rozumieją przez „otchłań", Limby, czyli jest najwyższym szczęściem jakie osiągnąć może człowiek w oddzieleniu od Boga. Możemy czasem odbierać wprost tę wizję, a nawet mieć ją całą w sobie, gdyż — jeśli wierzyć Mikołajowi z Kuzy — człowiek jest nie tylko *imago Dei* ale również *imago mundi*".

Przyjmując, że doświadczenia mistyki przyrody nie są same w sobie ani dobre ani złe, a bywają „szczęśliwością", autor nie zgłasza wobec nich sprzeciwów, dopóki są naturalne a nie wywołane sztucznie modyfikatorami. Modyfikatorom natomiast Zaehner jest zdecydowanie przeciwny. Osobiście uważa, że już sama ingerencja w świadomość ludzką jest niemoralna. Niezależnie jednak od tego poglądu (tutaj bowiem zdania mogą być podzielone) modyfikatory świadomości uznać trzeba, jego zdaniem, w większości wypadków za coś w rodzaju *hybris*. Jest tak nie tylko dlatego, że w gruncie rzeczy są przecie zawsze sztucznym zakłócaniem równowagi umysłowej, a więc igraniem na skraju przepaści, które nieraz kończy się rzeczywiście największą klęską jaka może spotkać człowieka: trwałą chorobą psychiczną. Zaehner uważa także, że sztuczne raje sztucznie wywołanych transów szczególnie skłaniają do iluzji, iż osiąga się tu coś więcej niż w rzeczywistości: zbawienie ostateczne czy Boga. Tymczasem droga do Boga nie może być nigdy drogą łatwą poza dobrem i złem, lecz musi zawsze, nieodmiennie prowadzić przez oczyszczenie. Dlatego, jak pisze autor w zakończeniu swych uwag na ten temat:

„Doświadczenie św. Teresy z Avila, przy wszystkich pozornych podobieństwach do wielu innych doświadczeń, różni się od nich fundamentalnie tym mianowicie, że powodowało przekształcenie i uświęcenie charakteru tak totalne, że nie mogły tego sprawić żadne zwykłe czynniki pozanaturalne. W ostatecznym rozrachunku właśnie to jest jedyną pewną metodą, jaką rozporządzamy dla odróżnienia mistyki boskiej od naturalnej".

Anna Morawska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

ZNIESIENIE PRZYSIĘGI ANTYMODERNISTYCZNEJ

W lipcu br. zniosła Stolica Apostolska obowiązek składania przez duchownych tzw. przysięgi antymodernistycznej. Jest to krok wielkiej wagi, który ma swoją głośną wymowę i jest następstwem dyskusji przeprowadzonej na *II Vaticanum*. Według relacji dodatkowych decyzja odpowiednia została podjęta z inicjatywy samego Ojca św. Pawła VI. Z zarządzenia tego wynika z jednej strony, że Stolica Apostolska uważa niebezpieczeństwo wspomniane w przysiędze już za nieaktualne a z drugiej strony zatwierdza tendencje przekształcenia teologii w naukę twórczą, pracującą samodzielnie pod kierownictwem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, co Paweł V specjalnie zaznaczył w przemówieniu do teologów w październiku r. 1966 ogłoszonym w „Osservatore Romano" z dnia 2. X. 1966 [1].

Sprawa przysięgi modernistycznej jest faktem ciekawym i doniosłym w historii teologii katolickiej XX wieku. Było to za pontyfikatu św. Piusa X, kiedy powstawały wszędzie nowe kierunki myśli katolickiej, by doprowadzić do harmonii światopoglądu katolickiego z kulturą współczesną. Ruch odpowiedni wzbudził się najpierw w Ameryce, gdzie o. Hecker pracując w duchu św. Pawła głosił większe zbliżenie Kościoła do człowieka i cnotom aktywnym przyznawał pierwsze miejsce przed cnotami pasywnymi, lecz jego system teologiczno-praktyczny, zwany amerykanizmem, został za Leona XIII napiętnowany jako niekatolicki. Analogiczne prądy, mające jednak silniejszy podkład filozoficzny i godzące w tradycyjną apologetykę katolicką, zrodziły się we Francji, gdzie ich główną ostoją stał się paryski Institut Catholique, i przeniosły się niebawem do Anglii i do Włoch. Nazwiska Loisyego, Tyrrela i Murriego były głośne w całym świecie. W Niemczech przybrał ruch nieco inne formy w tzw. katolicyzmie reformowanym, popieranym przez profesorów wydziałów teologicznych w Bonn, Monachium i Würzburgu (Ehrhard, Schnitzer, Schell). Wszyscy wymienieni teologowie kierowali się

[1] Przekład polski w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym" 1966 nr 4–5.

najlepszymi intencjami apologetycznymi, chcieli uwspółcześnić chrześcijaństwo i teologię, aby zapobiec masowemu zobojętnieniu ogółu wiernych wobec światopoglądu katolickiego, usiłowali już przed 50 laty ułożyć program studiów, jaki obecnie realizuje Janowe *aggiornamento*. Ale wówczas ich tezy nie były jeszcze dość jasno sformułowane i dość ściśle rozpracowane, nie były jeszcze dojrzałe, bo tylko naszkicowane, a autorowie odcinali się zbyt ostro od teologii szkolnej i filozofii scholastycznej, wobec czego nie mogli liczyć na gólne akceptowanie ich idei.

Ale także druga strona nie była dostatecznie przygotowana do przyjęcia daleko idącej reformy. Uniwersytety rzymskie, jakkolwiek posiadały niejednokrotnie wybitnych wykładowców, nie miały charakteru instytucji badawczych, dopiero reforma Piusa XI z r. 1931 miała im nadać kierunek akademicki, bo przedtem miały ten cel, by studentom przybyłym ze wszystkich stron świata dać jak najpełniejszy obraz nauk kościelnych. Większość wykładowców i studentów żyła w tym przekonaniu, że wszystko jest jasno udowodnione, co podręczniki podają, i że tylko zła wola połączona z niechęcią do Rzymu podaje w wątpliwość doktryny tradycyjne teologii i Kościoła. A szczególnie niechętna dla nowszych badań atmosfera wytworzyła się wśród kleru włoskiego, kiedy francuski historyk Louis Duchesne ogłosił swe studia o pierwotnym Kościele i niejedno twierdzenie dawnych autorów scharakteryzował jako legendę. Uważano go po prostu za burzyciela świętości kościelno-narodowych. Ta wrogość w stosunku do badań przeprowadzanych przez obcokrajowców wytworzyła ogólną niechęć do wszelkich nowszych poglądów, które teraz określano jako „modernizm" w znnaczeniu ujemnym. Z takich oto kół odrzucających z górą wszelką nowość pochodzili doradcy papieża św. Piusa X, którzy go nakłonili do najostrzejszego potępienia nauk modernistycznych. Wydano w r. 1907 zestawienie najważniejszych błędów w tzw. syllabusie biblijnym i ogłoszono obszerną encyklikę antymodernistyczną *Pascendi*, a w r. 1910 zarządzono dodatkowo składanie przysięgi, której tekst zawierał najważniejsze błędy filozoficzne i teologiczne. Zobowiązano do jej składania wszystkich księży a profesorowie teologii mieli ją składać na początku każdego roku szkolnego.

Składano ją więc odtąd przed święceniami wyższymi i przed objęciem urzędu kościelnego, jednakże powtarzanie przysięgi przez wykładowców poszło wkrótce w zapomnienie. W ogóle składanie tej przysięgi stało się z czasem czczą formalnością, nikt z składających nie przejmował się jej treścią, gdyż uważał ją za nieaktualną. Zdawało się, że po ogłoszeniu nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (w r. 1917), który o przysiędze nic nie wspomina, przysięga zostanie zniesiona, a jednak nadal jej wymagano aż do lipca roku bieżącego. Zniesienie jej jest wyraźnym następstwem ducha i dyskusji soborowych, ale nie jest odwołaniem potępienia dawnych tendencji modernistycznych.

Teraz po 60 latach, kiedy już spokojnie oceniamy rozwój teologii w początkach XX wieku, kiedy już poszukiwania historyków wyjawiły pewne tajemnice zakulisowe, stwierdza się, że nie sam św. Pius X wymyślił tak ostry kurs przeciw teologom-modernistom, lecz że to było grono prałatów rzymskich, którzy — czy z gorliwości o czystość wiary czy w nadziei osiągnięcia za to wyższych godności kościelnych — zainicjowali system szpiegowski złagodzony dopiero przez następnego papieża Benedykta XV. I on był jako kardynał podejrzany o modernizm, jak się przekonał po objęciu tronu papieskiego z akt S. Officii, i wyznaczony na opuszczenie Rzymu! Wspaniałomyślnie przebaczył referentom Kurii to sprawozdanie tak ujemne o swej osobie, ale główny inicjator ruchu antymodernistycznego poszedł w odstawkę.

Czy ten ostry kurs antymodernistyczny był potrzebny? Takie oto pytanie stawiają historycy teologii. A odpowiedź brzmieć powinna: przestroga przed skrajnymi prądami była konieczna, ale tajne inwigilowanie było wielką przesadą. Skrajny ewolucjonizm, pragmatyzm i agnostycyzm, którym zagrożona była ówczesna teologia, poszedł wkrótce w zapomnienie, nie wskutek argumentacji encykliki *Pascendi* lub dzięki przysiędze antymodernistycznej, lecz dzięki temu, że wspomniane kierunki przestały fascynować filozofów i teologów, że się przeżyły, by zrobić miejsce innym poglądom zasadniczym. Lecz to silne odcięcie się od myśli współczesnych wynikające z przysięgi spowodowało pewien zastój w pracach badawczych, pewien lęk u autorów kochających szczerze Kościół a nie chcących wejść z nim w konflikt.

Dzieje modernizmu i jego zwalczania przez Kongregację S. Officii obfitują w sceny tragiczne. Wspomniał o nich niedawno Jean Guitton [2], opisując swe spotkanie z twórcą modernizmu biblijnego ks. Loisym, który uważał się aż do śmierci za kapłana, tylko „przez nieporozumienie" usuniętego z Kościoła a na nagrobku kazał na pierwszym miejscu wyryć słowo: *prêtre*. Ugrzązł on z czasem w skrajnym liberalizmie, ale książka, którą Urząd Nauczycielski Kościoła potępił — *L'Évangile et l'Église* — była przez niego napisana w obronie nauki Kościoła przeciw dziełu Harnacka: *Das Wesen des Christentums*, by wykazać nielogiczność jego twierdzeń i ich niezgodność z faktami historycznymi. A obecnie stwierdzić możemy, że wiele zdań wyjętych z tego właśnie dzieła a napiętnowanych przez wspomniany *Syllabus* przyjmuje dzisiejsza biblistyka jako tezy naukowo uzasadnione a dogmatycznie możliwe do przyjęcia.

Największą burzę wywołała „przysięga" w Niemczech, gdzie rząd pruski zaprotestował przeciw temu, by profesorowie państwowych wydziałów teologicznych ją składali. Były i interpelacje w Parlamencie, by natychmiast usunąć wydziały teologii katolickiej z Uniwersytetów, a ce-.

---

2 *Rozmowy z O. Pouget* s. 128 nn.

lem zażegnania konfliktu Stolica Apostolska zwolniła profesorów Uniwersytetu od składania przysięgi. Wrocławski Wydział Teologiczny wysłał do Rzymu pismo pełne uległości synowskiej, zaznaczając, że profesorowie przysięgi nie składają, ponieważ ich sposób myślenia odbiega całkiem od doktryn potępianych w tekście przysięgi, lecz ich głos został i w Rzymie i w Berlinie zinterpretowany na ich niekorzyść. Byłoby zapewne doszło do dalszych nieporozumień, ale wybuch I wojny światowej skierował myśli teologów i nie-teologów ku ważniejszym sprawom.

Przez cały ten czas jeszcze jedna myśl niepokoiła naukowców. Deklaracja papieska *Praestantia* z r. 1907 przypomniała, że decyzje Komisji Biblijnej, jak i innych kongresów rzymskich, obowiązują wszystkich w sumieniu do tzw. *assensus religiosus*, do uznawania ich racjonalności z uległością religijną a wielu teologów interpretowało tenże *assensus* jako *assensus internus*, jako uznawanie zupełne, wewnętrzne. Dotyczyło to także treści przysięgi. Czy doprawdy można uznać pewne orzeczenie za prawdziwe czy racjonalne, jeżeli argumentacja nie jest całkiem ścisła i pewna? Owszem, gdy chodzi o treść Objawienia Bożego, nad którym ma Kościół pieczę powierzoną, rozum chętnie się ugnie, ale gdy chodzi o doktryny drugorzędne — a istnienie takich uznaje Sobór II Watykański mówiąc o *hierarchia veritatum* — musi wystarczyć „milczenie posłuszne" a raczej wstrzymanie się od publicznego atakowania danej tezy. Jest bowiem rzeczą psychicznie niemożliwą — *psychice impossibile* — by coś uznać za rzecz prawdziwą przy braku przekonywającej argumentacji. Byłoby to *sacrificium intellectus*, rezygnacja z naszej siły intelektualnej nam przez Boga danej, a tego Kościół nie żąda i nie żądał. Oświadczenie S. Officii z r. 1927 — w sprawie tzw. *Comma Johanneum* — łagodzi wprawdzie trudność poruszoną, ale jednak jeszcze za ogólnikowo sprawę ujmuje i dlatego czekamy na całkiem jasne postawienie kwestii w duchu teologii soborowej. Przykładowo wspomnę o dekrecie Komisji Biblijnej z r. 1911 żądającym, by Ewangelię św. Mateusza uważać za najstarszą. Twierdzenie to nie da się dzisiaj absolutnie podtrzymać i wobec tego „uznawanie wewnętrzne" jest niemożliwe, a dekret nie został dotąd ani zmieniony ani odwołany. Stoimy więc przed pewnego rodzaju paradoksem, który powinien być usunięty przez Kongregację dla Doktryny Wiary, przez bliższe a ścisłe określenie waloru podobnych dekretów.

W kilku przemówieniach z ostatniego roku Ojciec św. Paweł VI powraca do tego tematu i domaga się posłuszeństwa w stosunku do oświadczeń Urzędu Nauczycielskiego. Zdaje się, że to czynił na interwencję kardynała Ottavianiego, który jako prefekt Kongregacji Pro Doctrina Fidei obawia się o jej prestiż. A z drugiej strony na październikowym Synodzie Biskupów odzywały się głosy, by nie krępować wolności badań przyznanej teologom przez Pawła VI, ale dokładnie określić kom-

petencję Kongregacji i walor teologiczny jej dekretów. Ścierają się tu dwa kierunki: integrystów i progresistów, jak na wielu innych polach. W rezultacie powinniśmy, jak o tym mówiono na Synodzie Biskupów, w ogólnym znaczeniu bezwzględnie podporządkować się oświadczeniom i życzeniom Urzędu Nauczycielskiego, to znaczy w kazaniach, w katechezie, w popularyzacji nauk teologicznych, w czasopismach, o treści ogólnej. A polecenie to stosuje się nie tylko do osób duchownych, ale do wszystkich zajmujących się zagadnieniami religijnymi. Natomiast w studiach specjalnych, w kołach naukowych, w publikacjach poważnych światopoglądowych, na Zjazdach i sympozjonach zwołanych celem omówienia pewnych aktualnych zagadnień, wolno nam dyskutować nad wszystkimi problemami, chociażby już były oświetlone czy nawet zadecydowane przez Kongregację, o ile nie ma jeszcze wyraźnej doktrynalnej decyzji wydanej przez Ojca św. O ile dojdzie do utworzenia międzynarodowej Komisji Teologicznej zaproponowanej przez Synod Biskupów, która by obok Kongregacji i w porozumieniu z nią wszystkie kwestie rozważała, znikną wszystkie trudności i niezadowolenia, jakie dotąd od czasu do czasu się zjawiały. Już nikt nie będzie w przyszłości uważał Kongregacji Pro Doctrina Fidei za kościelną policję, lecz za instytucję normującą nasze nauczanie, zachęcającą do pogłębiania prawd objawionych i przeprowadzania dalszych badań i poszukiwań. A wolność twórczej pracy będzie zagwarantowana.

Nie sprzeciwi się temu zarządzenie Kongregacji z września rb. ustanawiające nową przysięgę w miejsce dawnej, bo tekst tejże nie zawiera żadnych ograniczeń specjalnych. W okolicznościach przewidzianych przez Prawo Kanoniczne będzie się ją składało po odmówieniu Credo nicejskiego. Tekst nawiązuje częściowo do „10 punktów Ottavianiego", ale podaje tylko te tezy, które mają silne oparcie dogmatyczne, więc nie ma powodu, by się do nich ustosunkować krytycznie. Oto przekład tekstu na język polski:

„Przyjmuję także stanowczo i uznaję wszystkie i poszczególne nauki, jakie w sprawie wiary i moralności zostały przez Kościół przyjęte, bądź zdefiniowane w uroczysty sposób bądź ogłoszone i wyjaśnione przez ustanowiony Urząd Nauczycielski, i są przez Kościół (wszystkim) przedkładane, zwłaszcza nauki dotyczące tajemnicy Kościoła Chrystusowego, jego sakramentów, ofiary mszy św. i prymatu biskupa rzymskiego".

Uderza tu tylko bezpośrednie zestawienie ogłoszeń nieomylnych papieża z dekretami Kongregacji, ale nie wynika z tego ich utożsamienie co do waloru wewnętrznego. Tym sposobem podkreślono jednak powagę autentyczną Kongregacji jako instytucji przekazującej całemu Kościołowi naukę Chrystusową w tej formie, jaka odpowiada pedagogicznie danemu wiekowi.

Dziwi nas może, że deklaracja powyższa obecnie obowiązująca przyjmuje formę „przysięgi", ale jest to dawny zwyczaj obserwowany od

średniowiecza, że się przysięgało na pewien kierunek nauki. Dominikanie np. jeszcze dzisiaj przysięgają, że będą bronili nauki św. Tomasza, a kandydaci do stopnia doktora nauk biblijnych składają przysięgę, że będą się trzymali zasad egzegetycznych głoszonych przez Komisję Biblijną bez jakichkolwiek zastrzeżeń (na podstawie *Motu proprio* z r. 1910). Jednakże takiej przysięgi nie interpretuje się rygorystycznie i ona nie sprzeciwia się podejmowaniu badań samodzielnych idących w innym kierunku.

Ks. Aleksy Klawek

HIPPIESY, MARIJUANA...

W początkach r. 1966, po zakończeniu długiej, głośnej „sprawy LSD" w Harvardzie i uroczystym zakazie produkcji tego bardzo, jak się okazało, niebezpiecznego w skutkach modyfikatora świadomości, najwyższe czynniki ochrony zdrowia i kontroli żywności oraz leków w USA były jak najlepszej myśli. Wprawdzie było już wtedy w Stanach kilka kolonii hippiesów, malowniczych, zapatrzonych w swoje halucynogenne światy anarchistów (walczących zresztą ze światem tylko abnegacją i „non-violencją"), lecz rzecz wydawała się co najwyżej przelotną modą czy dziwactwem na dalekich peryferiach społecznego marginesu.

W tym roku, jak wciąż donosiła całkiem zbita z pantałyku prasa, *hipperium* rozprzestrzeniło się nagle na całe Stany. W każdym większym mieście, w słynnych nadmorskich miejscowościach, na wsi, w rzeczowych, sztywniackich suburbiach, w parkach i na placach publicznych, nawet na terenie Białego Domu, spotkać można plemiona istot zdumiewających. Kudłate, wymizerowane, często bose, poubierane w bajecznie kolorowe stroje, czasem z lśniących tkanin w kwieciste lub op-artowe wzory, albo zgoła z gwieździstych sztandarów USA, czasem z plastiku, sztruksu, lub imitacji skóry, poobwieszane paciorkami i dziwacznymi błyskotkami, istoty te noszą ze sobą gitary, flety, tamburyny, najrozmaitsze rodzaje dzwonków i dziwacznych instrumentów perkusyjnych, zwykle ze starych puszek czy kufli od piwa, i gdzie tylko im przyjdzie ochota, rozkładają się obozem by dać koncert ogłuszającego, skręcającego trzewia rocka. Nie muszą zresztą koniecznie grać. Nierzadko zaczynają nagle tańczyć bez muzyki, gdzie popadnie, w mieszkaniu, w parku czy na ulicy, zapamiętani w rytmicznych falowaniach i drganiach, zagarnięci, jak mówią, przez „puls wszechświata".

Koczują, najczęściej ciasno zbitymi gromadami, w zbiorowych legowiskach, gdzie wszystko jest wspólne, gdzie się jada talerz zupy z mię-

sem, pobierany z dobroczynnego autobusu jakiegoś protektora, i gdzie drzwi, ściany oraz okna pokrywają niedorzeczne, oślepiająco jaskrawe malunki płynnych, pulsujących form, które, szczególnie w świetle fabrykowanych ad hoc reflektorów, zdają się poruszać, zlewać z sobą i rozrastać. „Coś w rodzaju piekła Dantego w wersji op-art", notował któryś z oszołomionych reporterów.

Hippiesów jest obecnie, jak oceniają sami, około 300 tysięcy. W samym San Francisco liczba 10 tysięcy „białych Indian", by tak rzec „pełnoetatowych", wzrasta przeszło trzykrotnie w okresie każdych wakacji, gdy dochodzą urywające się na ten czas z domu hippiesy sezonowe, co przysparza niemało kłopotu władzom sanitarnym i porządkowym miasta.

Istnieją już też pierwsze przyczółki mostowe w Paryżu, Londynie, New Delhi i w Nepalu, gdzie hippiesy amerykańskie „ciągną szlakiem haszyszu" i przyswajają sobie buddyjskie sekrety.

Stropione społeczeństwo racjonalnych „Jonesów" niebardzo jeszcze wie co z tym fantem począć. Tymczasem *hipperium* wdziera się niepostrzeżenie w jego kulturę. Hippiesowe piosenki, formy plastyczne, maksymy zaczynają robić karierę w suburbiach i w śródmieściu. Niezawodnie rzutki handel amerykański, nie deliberując wiele nad istotą zjawiska, widzi że można na nim zrobić interes, i robi. Są już ogromne płytoteki samego *acidrocka* (słowo *acid* — kwas, jest tu aluzją do kwasu lizergowego, składnika LSD), są specjalne sklepy, gdzie się sprzedaje ulubione błyskotki i stroje hippiesów, a także ozdobne przybory do palenia marijuany, lub też handluje się (i to z zyskiem) ich własnymi wyrobami z gliny, metalu czy jedwabiu, oraz plakatami o „psychedelicznych" formach i barwach. (Istnieją bowiem, chociaż rzadko, także hippiesy, które coś robią). Koncerty hippiesowych orkiestr ściągają tłumy publiczności. Powstały ostatnio „piwnice", gdzie obserwować można ich tańce na tle infernalno-niebiańskiego spektaklu światła, dźwięku i barwy, mającego naśladować i stymulować intensywne i pulsujące wizje narkotyczne i stanowić „film podziemny" naszej świadomości, dostępny jedynie w rzadkich chwilach jej „odkorkowania". Lokale te, zwane „Festiwal wycieczek" („Wycieczka" prowadzi właśnie poza drzwi w murze normalnej świadomości), albo „Świat", albo „Aksamitne podziemie, rozsadzające plastikowe nieuchronności", albo jeszcze „Czytah" (lampart myśliwski, oswajany przez Hindusów do polowania) są również niesłychanie popularne, i to mimo nienotowanego w Stanach faktu, że nie podaje się tam alkoholu, gdyż hippiesy, domagające się zalegalizowania środków halucynogennych, a w każdym razie marijuany, są alkoholowi przeciwne „pryncypalnie". (Jest on, ich zdaniem, „wycieczką w dół", afirmacją dufnego w sobie ważniactwa sztywniaków, podczas gdy *fantastica* są „wycieczką w górę", poza ten fikcyjny, dęty świat, w pozna-

nie „wszechrzeczy w sobie"). W dzielnicach, w których mieszczą się większe stałe kolonie „dzieci kwiatów", rozkwitł w końcu wspaniale cały przemysł usługowy dla turystów, ściągających tu tysiącami, a wszystkie bardziej przedsiębiorcze i znane redakcje i radiostacje pełne są hippiesowych informacji, reportaży i słuchowisk.

Hippiesowa filozofia jest rodzajem mieszanki azjatyckiego zapatrzenia w światy inne niż widzialny na codzień i amerykańskiego optymizmu. W stosunku do amerykańskiej rzeczywistości „biali Indianie" nie są reformatorami, nie mają kontr-programu, a są tylko bez reszty i konsekwentnie „przeciw". Cechą wspólną ich najrozmaitszych odmian i podgatunków jest, jak mówił któryś z nich, „przeniknięcie do szpiku kości pewnością, że cały istniejący sposób życia i społeczne struktury są najzupełniej i bez reszty fałszywe".

Hippiesy są więc przeciw wszystkiemu. Przeciw systemowi wartości: „praca-status-władza", panującemu niepodzielnie w społeczności „sztywnych". Przeciw gorączkowej konsumpcyjności samego ekonomicznego systemu, dla którego sprawą życia i śmierci jest nieustanne mnożenie i komplikowanie potrzeb. Przeciw rasizmowi, przeciw wojnie, przeciw zakłamanym konwencjom obyczajowym, przeciw nietolerancji, konformizmowi i przepisom trzymania psów na smyczy w parkach publicznych. W tym wszystkim ma się wprowadzić odśrodkową dywersję „za pomocą kwiatów i miłości", ma się „rozsadzić ważniacką świadomość sztywniaków", wyważając w ich wnętrzu drzwi do „innych widzeń".

Własny katechizm hippiesów brzmi: wyłącz się, porzuć społeczeństwo z jego forsą, z jego prawem własności, konwencjami, myśleniem, porzuć je najzupełniej, „wysiądź" całkowicie. Rób swoje kiedy chcesz i jak chcesz („swoje" znaczy swój trans, swoją „wycieczkę" w krainę innych widzeń, drogą barw, świateł, dźwięków czy też *fantasticów*). Rozsadzaj mózg każdego sztywniaka jakiego spotkasz, „odkorkuj go", jeśli już nie marijuaną, to przestawiając go jakoś inaczej na jedność świata, miłość, ubaw, piękno.

Arkadyjska utopia hippiesów czyni z nich więc rosnącą szybko emigrację wewnętrzną w Stanach Zjednoczonych. Żyją jak chcą, robią wszystko co i jak chcą (jeżeli to nikogo nie krzywdzi, to czemuż by nie?), oddani swoim ezoterycznym kultom i praktykom „wycieczek" do światów szerszej świadomości. Modę w muzyce dyktują beattlesi, których rozsadzający mózg „jazz wisceralny" pomaga, podobnie jak sugestywne „psychedeliczne" kolory i oślepiające gry światła w tym, by „odkorkować się", wyważyć drzwi w murze. Modelem osobowości jest Indianin, (a już nie racjonalny, pokrzywdzony Murzyn, jak dla pokolenia beatników, którzy byli jeszcze w gruncie rzeczy buntownikami politycznymi). Indianin to „symbol *ego* wtopionego z powrotem w plemienną świadomość Junga. Symbol „wędrówki rzeką, w tył jej biegu

w głąb własnego wnętrza, aż do źródłą", symbol wszechbraterskiej *agape* peyotlu. Patroni, których gigantyczne, stubarwne twarze majaczą we wszystkich hippiesowych „miejscach kultu" to Hallil (żydowski mędrzec z pierwszego wieku przed Chrystusem, prorok życzliwości i nieużywania przemocy), Chrystus, Budda, Gandhi i Hobbit z książki Tolkiena. Przywódców aktualnych właściwie nie ma. Przez czas jakiś uwielbianym *guru* czy też *swami* hippiesów był T. Leary, psychiatra, który „wypadł" czy też „wysiadł" z Harvardu w czasie afery LSD, i który stworzył hasło: „przestrój się, odkorkuj się, wypadnij", stanowiące zasadniczą formułę zarówno praktyk narkotycznych (prowadzących do „wypadnięcia" z normalnej świadomości), jak społecznego zachowania hippiesów. Jak słychać jednak, również Leary traci ostatnio autorytet, nazbyt bowiem usilnie próbuje narzucić własny typ „wycieczki". *Hipperium* jest więc w sposób rzeczywiście pierwotny amorficzne, demokratycznie stadne, jak niższe gatunki zwierząt.

Egzotyczna Arkadia jest oczywiście głównie (choć nie zawsze) królestwem *fantastic*'ów, jedną wielką „farmakopeą". Nie darmo sama nazwa *hippies* pochodzi od przedwojennego jeszcze, żargonowego przymiotnika *hep* to znaczy „wstawiony", czy „na bańce". Najczęściej, powszechnie właściwie używana jest marijuana, wysuszone liście pączków konopi meksykańskich, podobnych do konopi indyjskich, z których robi się haszysz. Moc halucynogenna marijuany wynosi jednak zaledwie $^{1}/_{5}$ do $^{1}/_{8}$ mocy haszyszu i w Stanach trwa teraz nawet dyskusja czy są podstawy do zaliczenia jej do grupy narkotyków, którymi handel podlega specjalnym licencjom i których używanie (bez zaleceń lekarza) jest karalne. „Trawę" (haszysz znaczy po arabsku — trawa, i dlatego hippiesy tak nazywają marijuanę) pali się zwykle w formie papierosów, lub w różnych dziwacznych fajkach. Daje ona znaczne zwiększenie wrażliwości na kolory i na dźwięki, a nieraz również poczucie radosnego uniesienia, „lekkości w mózgu", swobodnego, ale twórczego biegu „niepospinanych" logicznie myśli. Występują również przeżycia głębokiego pojednania ze światem. Jej działanie jest jednak dość krótkotrwałe i nie zawsze daje te przyjemne wrażenia, a bywa czasem (choć, jak się twierdzi rzadko) że powoduje reakcje wręcz przeciwne, przypominające psychozy.

Znacznie bardziej „atomowym" modyfikatorem jest LSD (dwuetylamid kwasu lizergowego), zwanego „wywabiaczem" (*detergent*). Daje on „wycieczkę" trwającą od ośmiu do dwunastu godzin, przy czym następują głębokie przemiany świadomości, barwy i dźwięki nabierają nadnaturalnej intensywności oraz znaczeń i „pasażer" ma wrażenie wszechwiedzy i wszechwidzenia, zdaje mu się, że percypuje wprost nawet pracę komórek własnego mózgu, że „słyszy" wszystkie ruchy, jakie zachodzą w jego organizmie. Istnieją jednak również „piekła" LSD. Wahania na-

strojów bywają niezwykle strome, występują uczucia gwałtownych lęków, panika, zachowania analogiczne do stanów paranoidalnych. Jak stwierdzono, wystąpić mogą także ciężkie, nieodwracalne zaburzenia psychiczne.

W hipperium są w użyciu także słabsze „wywabiacze" innej świadomości, o bardziej krótkotrwałym działaniu, jak DMT (dimethyltryptaminum) czy DET (diethyltryptaminum), oraz psilocybina, podobna w skutkach do gazów rozweselających i dająca ciepły, pełen śmiechu trans. Ostatnio wchodzi w użycie środek pokrewny używanemu w wojnie chemicznej „BeZetowi", który nazywa się STP i daje „wycieczkę" 72-godzinną, oraz, jak twierdzą hippiesy, „szczyt absolutny" wizjonerskiego wszechpoznania, prowadząc do samego „oślepiającego, białego Światła pustki". *Hipperium* ma jednakże własnych podziemnych chemików i jak słychać są już w przygotowaniu dalsze super-szczyty.

Powody kultu *fantastic*'ów są rozmaite. Czasem chodzi tylko o podbicie nastroju, czy rozsadzenie gorsetu sztywniactwa, albo kompleksów, czy o zwykłą ciekawość wreszcie. Czasem motywacje mają charakter kosmicznej mistyki i narkotyk rozumie się jako coś w rodzaju „sakramentu" pojednania z wszechrzeczą, przekroczenia starego *ego*, aby wejść w życie nowe. Nowicjusze „mistyczni" urządzają nawet czasami „pogrzeby *ego*" i są przyjmowani uroczyście przez resztę, jako nowonarodzeni podobnie jak w prastarych rytuałach inicjacji, i jak w wielu wielkich religiach.

Opinie społeczeństwa USA o tym zdumiewającym wykwicie psychicznego trzęsienia ziemi nie rysują się w tej chwili jasno. Socjologowie uwijają się jak mrówki, zbierając swe materiały, wiadomo już na przykład, że hippiesy rekrutują się prawie zawsze z zamożnych białych rodzin klas średnich i z grup młodzieży bardzo inteligentnej, że największa jest grupa wieku 17—25 lat, choć bywają też hippiesy 50-letnie, że psychiczno-środowiskowe tło wykazuje bądź jakieś kompleksy erotyczne, bądź zespół: „osamotniony-przegrany, bez sukcesów osobistych". bądź wreszcie wyraźny „temperament mistyczny". Dwa pierwsze rodzaje, po „odkorkowaniu", żyją, jedzą, narkotyzują się i śpią w bardzo zwartych zbiorowiskach, w „integracjach", natomiast „mistycy" mają wprawdzie również swe plemiona, ale są w nich „rozspacjowani": zachowują sporo wzajemnego dystansu. Hippiesy „wykolejają się" czasowo lub na stałe z całym rozmysłem, to znaczy wypadają z kolein życia społeczno-ekonomicznego, i tworzą osobną swoistą subkulturę.

Tyle opis *status quo*. Jego diagnostyczne interpretacje są zwykle bardzo niekorzystne dla społeczeństwa amerykańskiego. Arnold Toynbee twierdzi, że *hipperium* to „czerwone światło alarmowe dla amerykańskiego sposobu życia". Biskup James Pike z Kalifornii ma do „dzieci kwiatów" sporo słabości: „Jest w nich jakaś łagodność, jakiś spokój,

jakaś wrażliwość, coś dobrego". Senator Robert Kennedy, którego hippiesy uważają za „najlepszego ze złej bandy", tłumaczy, że chcą „uznania dla życia osobistego, lecz indywidualność gra coraz mniejszą rolę w społeczeństwie, co jest urządzeniem groźnym i odpychającym". D. Martin E. Marty, teolog i socjolog protestancki, uważa *hipperium* za dowód „wyczerpania się soków żywotnych kultury zachodniej, zorientowanej wyłącznie użytkowo i funkcjonalnie i narzucającej przemocą swe sposoby myślenia jako jedyne". Zjawisko białych Indian jest więc według niego „rodzajem krucjaty, która godzi w najsłabsze miejsce tej kultury, czyli w jej bezduszność".

Podkreśla się też nieraz, że wybuch „kwiatowej rewolucji" w tak wielkiej skali wiąże się z frustracją części „nowych lewic", bardzo dawniej zaangażowanych społecznie i politycznie. Przedłużająca się wojna w Wietnamie, oraz votum nieufności ze strony Murzynów, którzy coraz częściej wyznawać zaczynają teorię *Black Power* i nie chcą już mieć z dawnymi białymi przyjaciółmi nic wspólnego, złamały właściwie tę młodzież, odbierając jej nadzieję, że drogą reformistyczną i racjonalną da się cokolwiek zdziałać.

Jeszcze inna interpretacja wiąże się ze słynną ostatnio w Stanach tezą McLuhana, że „środki przekazu to sam przekaz". McLuhan uważa, że w związku z nowym obrazem świata, jaki ukazuje nauka dzisiejsza, i szczególnie w związku z dominantą audiowizualnych środków przekazu, nastąpiła całkiem realna „mutacja typu świadomości". Prawdziwe treści tej świadomości u młodzieży urodzonej już w erze elektronowej (a nie, jak jeszcze trzydziestolatki — w mechanicznej) są już, całkiem niezależnie od *fantastic*'ów, całkiem inne niż dawniej. Byłoby to więc myślenie, przeżywanie i komunikowanie się wprost za pomocą rzeczy, gestów i obrazów, i to niejako panoramicznie ułożonych, zbiegających się wokół człowieka jak sieć, w którą jest wpleciony. Podczas gdy człowiek ery mechanicznej „konceptualizował linearnie", to znaczy myślał pojedynczymi ciągami przyczynowymi i co za tym idzie — antynomiami, jego nowa, elektronowa odmiana, wyrosła już nie na linijkach tekstów drukowanych, lecz na filmach, telewizji i nowoczesnych obrazach przyrody i kosmosu, „myśli" czy też „percypuje" tak jak siecią, biorąc w siebie wszystko wprost i naraz. Zarówno stwarzane przez hippiesów psychedeliczne środowiska, jak wizje narkotyczne (które te środowiska imitują i stymulują zarazem) byłyby więc w takim wypadku rzeczywiście przekazem prawdziwych treści nowej świadomości.

Bardzo ciekawa była wreszcie dyskusja, jaką zapoczątkował Allen Ginsberg, bard najsłynniejszej kolonii hippiesów w Haight-Ashbury (San Francisco), interpelując publicznie Harveya Coxa pytaniem „co na to chrześcijaństwo"? Harvey Cox, co wiedzieć warto, jest najsłynniejszym dziś chyba teologiem najskrajniejszego skrzydła „świeckich chrze-

ścijan" protestanckich. Jego książka, *Miasto świeckie* była jednym wielkim hymnem pochwalnym na cześć współczesnej, technicznej, wysoko zorganizowanej metropolii, której demokratyczność, środki komunikacji międzyludzkiej, aktywizm i impet doskonalenia doczesnego świata, stanowią prawdziwy owoc dwu tysięcy lat chrześcijaństwa i nieomal już przedpokój Królestwa Bożego na ziemi. Harvey Cox pisał także w *The Secular City*, że kompletne *desinteressement* metafizyczne mieszkańców metropolii jest wyzwoleniem z obsesyjnego zapatrzenia w „tamten świat", które było chrześcijaństwu tylko narzucone przez historyczne dziedzictwa kultury, lecz do istoty jego wcale nie należy.

Otóż Harvey Cox, rzec można — prorok rzeczowej, racjonalnej przyziemności, w swej odpowiedzi Ginsbergowi dał oczywiście najpierw wyraz trosce o narkotyki, które uważa za bardzo tragiczną stronę hipperium. O samym zjawisku „kwiatowej rewolucji" powiedział jednek: „Nie wiadomo czy to nie my wszyscy właśnie: teologowie, zafascynowani możliwościami technicznymi metropolii i zapatrzeni ufnie w nadzieje jakie otwierają, powinniśmy teraz o coś zapytać, i to nie pana Ginsberga wcale, lecz samych siebie. Czy nie istnieją czasem jakieś wartości, co do których chrześcijaństwo winno zainterpelować nasze garnizonowo-konkurencyjno-funkcjonalne społeczeństwo praktycznego sukcesu? Gdzie w tym świecie samolotów odrzutowych, wszechobecnego trzeźwego ponuractwa, nieprzerwanego terkotu telefonów i nieprzeliczonych akcji społecznych, które koniecznie trzeba poprzeć, znaleźć można jakieś miejsce, gdzie dałoby się pomedytować, wejrzeć w głębsze „ja" istot najbliższych, pokochać się bez pośpiechu, pochodzić, nie idąc nigdzie, przyjrzeć się rzeczy ponad wszelki wyraz zadziwiającej, jaką jest ucho dziecka? Może pan, razem ze swoimi nieuczesanymi, skandalicznymi przyjaciółmi, przypomina nam coś, o czym chrześcijaństwo niemal zapomniało: rytm wyłączania się, „wypadania" by wsłuchać się w inne fale i znów się włączyć spowrotem? Kto wie czy nie jest nam wszystkim potrzebna, bardziej niż chcemy przyznać, ta elementarna oscylacja między akcją a wycofywaniem się w kontemplację?"

Może jest potrzebna. W każdym razie prasa amerykańska notuje, że w ciągu ostatniego roku, cicho i niepostrzeżenie, dość niewinny na razie modyfikator — marijuana rozpełznął się szeroko poza granice hipperium.

Jeszcze w latach pięćdziesiątych, „zabójcze ziele" grasowało głównie w gettach beznadziejności i nędzy. Jeszcze jakieś parę lat temu było skandalicznym sekretem przewrotnych intelektualistów, albo początkujących hippiesów. Dzisiaj ocenia się że próbowało (co najmniej!) marijuany około 20 milionów ludzi, że dorywczo lecz wiernie pali ją jakieś 4,5 miliona, a stale, kilka razy tygodniowo co najmniej 300 tysięcy. Na uniwersytetach, takich jak Harvard, Yale czy Princeton do stałych pa-

laczy zalicza się 25—30% studentów. „Trawa" jakkolwiek wciąż zakazana, i to bardzo srogo (od dwu do trzech lat więzienia za samo jej posiadanie, od pięciu do dziesięciu za przemyt i handel!) zaczyna przesycać słodkawym zapachem piżma coraz więcej normalnych spotkań towarzyskich sztywniaków w nieskazitelnych białych kołnierzykach i o niezaprzeczenie „linearnym konceptualizowaniu". Sytuacja robi się podobna jak z alkoholem, w okresie prohibicji.

Oczywiście, seanse z „trawą" czy „garnuszkiem" w wymuskanych suburbiach klas średnich nie przypominają w niczym szalonych spektakli z nor hippiesów. Są to najczęściej spotkania małych grup bliskich przyjaciół, którzy „podkręcają się" czy też „odkorkowują" z ostrożna, smakując dyskretnie dość umiarkowane „inne widzenia" i euforyzujące nastroje. Tyle że słucha się już przy tym nieraz typowych melodii *acid-rocku* („Na magicznym dywanie, za zatopione horyzonty", „Poza drzwiami percepcji" itp.). Tyle że gdzieniegdzie miewa się reflektory i kilka psychedelicznych plakatów z najbliższej hippiesowej kolonii. Tyle że jest się stanowczo za zalegalizowaniem marijuany i ma się mimo wszystko miększe serce do „dzieci kwiatów".

Toteż społeczeństwo amerykańskie, choć zgorszone i zatroskane, dba przecież o hippiesów jak może. Powstają dla nich specjalne jadłodajnie i biura do wyszukiwania im jakichś zajęć, które byliby łaskawi wypełniać, choć przez kilka godzin dziennie. Istnieją schroniska, gdzie wyrozumiali protektorzy przygarniają ich, leczą w razie choroby, odsyłają rodzicom. Są osady wiejskie w stylu Tołstoja albo Thoreau dla „odmiany sielskiej", gdzie nakłania ich się, czasem nawet z dobrym skutkiem, do sadzenia kapusty, i jedzenia rzepy z kaszą zamiast LSD. Koszta wszystkich tych przedsięwzięć (łącznie z ogromnymi nakładami na leczenie chorób wątroby, chorób psychicznych i chorób wenerycznych, które w San Francisco na przykład wzrosły w ostatnim czasie sześciokrotnie) są oczywiście olbrzymie. Niemały jest też zresztą koszt najniewinniejszej nawet marijuany. Jej pudełko, wystarczające na mniej więcej 40 papierosów kosztuje 10 do 15 dolarów, i mimo całej pogardy dla pieniądza trzeba wszak te dolary mieć i wydać. Jeden papieros najwyższego gatunku „trawy" — „Acapulco Gold" kosztuje dolara. Dawka LSD na jedną „wycieczkę" — 2,5 dolara.

Cały rozsądny dzisiaj problem marijuany i szczególnie już problem hippiesów jest więc niewątpliwie problemem społeczeństwa obfitości i tych jego grup, przede wszystkim, które nie pamiętają już nawet czasów wielkiego kryzysu. Sytuacja, w której wyłączenie się choć na krótki czas z walki o elementarny, fizyczny byt groziłaby najdosłowniej głodem jest już dla tych grup po prostu niewyobrażalna.

Niezmiernie pod tym względem charakterystyczna była rozmowa Harveya Coxa z młodą dziewczyną z plemienia zamieszkującego Haight-

Ashbury, kolonii, gdzie się ceremonialnie pali dziesięciodolarówki w specjalnych, miedzianych czarkach. — „Czy nie przychodzi wam nigdy do głowy, spytał teolog świeckiego zaangażowania, że trzeba robić coś, co się da sprzedać, po to po prostu, żeby mieć co jeść? Że przecie może przyjść dzień, kiedy nic do zjedzenia nie będzie?"

— „Ależ jedzenie JEST", odpowiedziało znudzone taką drętwą mową dziecię kwiatów.

... I DELTA MISSISIPI

W USA jedzenie „jest" niewątpliwie. Chociaż zależy jeszcze jak i gdzie. Nie wiadomo: z rozmysłu czy przypadkiem ten sam numer „Newsweeku", który przyniósł jeden z obszernych reportaży o „wycieczkach" czy ucieczkach klas średnich w krainy *fantasti*'ców, zamieścił, zaraz o parę stron dalej, krótki reportażyk z delty Missisipi i z Alabamy, okolic zamieszkałych przez ludność w większości murzyńską. Fragmenty tego tekstu wyglądają tak:

„Closea Henley, barczysta, krągłogłowa ruina człowieka czterdziestosześcioletniego, patrzył tylko tępo przed siebie na rozległe plantacje soji, które wchłonęły jego rzędy bawełny, jego kawałek ogrodu, niemal życie. W czasach gdy na całym Czarnym Pasie, od delty Missisipi do granic Alabamy z Florydą królowała bawełna, dwieście rodzin murzyńskich pracowało na tej plantacji panny Reed, jako dzierżawcy. Teraz wegetuje tu jeszcze zaledwie koło dwunastu rodzin, gnieżdżąc się w zapadłych ruderach, żyjąc, a raczej nie umierając z głodu tylko dzięki jakimś rzadkim dorywczym zarobkom i pomocom instytucji dobroczynności. Henley, w dobrych okresach, zarabia ze 30 dolarów miesięcznie na ładowaniu drzewa, z tego 10 idzie na czynsz za dwie wylepione tekturą izdebki, a z 20 trzeba dać jeść żonie i siedmiorgu dzieciom. Nie pamięta, kiedy jadł mięso inne niż świńskie uszy. Bo nawet pomoc społeczna coś jednak kosztuje. Henley jest uprawniony do nabycia federalnych kartek żywnościowych, które pozwalają co miesiąc zakupić produkty spożywcze wartości 98 dolarów. Ale za te kartki trzeba zapłacić 12 dolarów. „Skąd ja wziąłbym taki pieniądz, mówi, patrząc na swe bose nogi. Tyle pieniędzy trudno skądś dostać".

Henley i całe tysiące podobnych do niego Murzynów to dziś dipisy bezgłośnej rewolucji starego bawełnianego Południa. Kiedyś byli tu mocno zakorzenieni, teraz ich ręce stały się zbyteczne. Lepiej opłaca się uprawa soji, lasy, hodowla bydła, zresztą także plantacje bawełny są zmechanizowane, niewielu potrzebują ludzi. Ustalona w tym roku minimalna płaca dla robotników rolnych, która miała być ich triumfem (jeden dolar za godzinę), przyspieszyła w istocie proces wyzbywania się

przez właścicieli plantacji czarnych pracowników. Reszty dokonały walki o prawa obywatelskie. Murzyni okazali się groźni. Tam, gdzie jest ich więcej niż białych, groźni podwójnie. Postanowiono pozbyć się ich jak najprędzej.

W większości okręgów murzyńskich Czarnego Pasa panuje tedy głód. W sprawozdaniu specjalnej grupy lekarzy dla senackiej podkomisji walki z nędzą przeczytać można o dzieciach, o wzdętych brzuszkach i rączkach wychudzonych jak piszczele, chorych z niedożywienia, przedwcześnie umierających. Podczas gdy senatorowie sprzeczają się o to, czy „istotnie jest problem" i jakby można mu zaradzić, pięćdziesięcioletnia praczka, Mae Andrew, która zarabia praniem 20 dolarów miesięcznie, dźwiga się z trudem z krzesła. „Jestem taka głodna, że ledwo już łażę i nawet mi się nie chce ugotować tego garnka zupy", mówi reporterowi. Więcej szczęścia ma 36 letni, kulawy Earl Jones. Jest kierowcą traktora, więc nie zmiotła go jak dotąd bawełniana rewolucja i zarabia aż 80 dolarów miesięcznie, tak że ma na piecu duży garnek fasoli dla swoich czternaściorga dzieci.

„Odkąd przeszła ustawa o prawach obywatelskich, biali dostali gorączki z wprowadzaniem maszyn", mówi któryś z wynędzniałych niedobitków. Walka o prawa, którą tutejsi plantatorzy rozumieli jako „bunt", podcięła istotnie nie tylko ich paternalizm (stanowiący mimo wszystko pewną ochronę dla Murzynów) ale także ich osobiste sentymenty i przyzwyczajenia. Oddają ziemię białym dzierżawcom z dalekich stron, odsprzedają ją *outsiderom*, czego dawniej nigdy by nie zrobili. „Trzeba przerzedzić tych Murzynów, mówią, może nie tak całkiem ich wyplenić, ale przerzedzić, tak żebyśmy mogli tu spokojnie żyć".

Przerzedzeni Murzyni to już jednak w większości bezrobotni nędzarze. Wielu żyje tylko tym, co wydają bezpłatnie magazyny dla najbiedniejszych, i co nigdy nie było przewidziane jako pełne wyżywienie, lecz co najwyżej jako dodatek. Są tacy, co już parę lat jedzą tylko chleb, fasolę i kaszę. Są tacy, których nie stać nawet na kartki żywnościowe za dwa dolary, a nie za dwanaście.

W Waszyngtonie radzą dalej, kartki dla najuboższych mają być całkiem bezpłatne, jeśli jeszcze jedna komisja pojedzie i stwierdzi, że problem istnieje, i jeśli uda się przekonać administrację. Część najbardziej aktywnych Murzynów zwątpiła tymczasem ostatecznie, że od góry zrobi się cokolwiek, co naprawdę by sprawę rozwiązało, i zaczynają zakładać „czarne spółdzielnie". Jest ich już kilka i mimo wszystkich trudności, jakie czynią biali, spłoszeni tym nowym „buntem", zaczynają się zwolna rozwijać. Lecz i spółdzielnie potrzebują kapitału, wkładów członkowskich. Skąd je wezmą Henley, albo Jones, albo Mae Andrew, która niebardzo już może wstać z krzesła?

Tyle reporter „Newsweeka".

— „Ależ jedzenie JEST", powiedziała mistyczna biała Indianka z Haight-Ashbury. — „Czyżby?" zapytał sztywniacki teolog.

Anna Morawska

MŁODZIEŻ AMERYKAŃSKA — JAK JĄ WIDZIAŁEM

Istnieją niewątpliwie ogromne różnice między młodzieżą różnych okolic, różnych warstw społecznych i różnych ras zamieszkujących Stany Zjednoczone. Inaczej kształtują się sprawy w wielkich ośrodkach miejskich, które przodują i w tym co dobre i w tym co złe, a inaczej na prowincji. Stany Zjednoczone to przecież także prowincja i to nie byle jaka, na amerykańską zaiste miarę: bezkresna, bezbarwna i tak nudna, że i w mordobijskim powiecie nudniejszej nie znaleźć.

Wydaje mi się, że ta prowincja daje Ameryce ogromne kadry młodzieży doskonale przygotowanej do podjęcia zastanej tradycji. Wychowani w farmach i miasteczkach, skąd perspektywa jest co najmniej bardzo ograniczona, ukształtowani twardym i kontrolowanym nie tylko przez rodzinę ale przez całe maleńkie społeczeństwo pra-wzorem, odziedziczonym jeszcze po dawnych traperach i farmerach, stają się cementem społeczeństwa. Że niezbyt zachęcającym? Oczywiście: przecież to na tej glebie rosną tak beznadziejnie głupie ośrodki polityczne jak owi mocodawcy audycji radiowej „Voice of Americans", zajmującej się oskarżaniem o komunizm... rządu federalnego, lub jak osławiony Legion Amerykański, który m. in. ostrzega palaczy przed jedną z firm tytoniowych, która surowiec importuje od „krwawego psa komunistycznego Tity" (miałem taki autentyczny „bilecik wizytowy" znaleziony na automacie z papierosami, ale zarekwirował mi go nasz kolega z harvardzkiego Seminarium, generał Franjo Tudjman z Zagrzebia).

Podczas mojej wędrówki poprzez Stany odbytej autobusem, parokrotnie wdawałem się w rozmowy z takimi chłopakami z prowincji. Nie wiele mi przyniosły. Jeden z moich rozmówców, tłusty dwudziestokilkoletni młodzian zeznawał nawet, że ukończył uniwersytet w Iowa czy innym Ohio, ale z rozmowy trudno się było tego domyśleć. Gdy mu powiedziałem, że jestem z Polski, pokiwał ze zrozumieniem głową, ale w oczach czaiła się niepewność, czy ten kraj leży w Europie czy może w Oceanii. Rzecz więc skwitował wyznaniem, że wedle niego Johnson prowadzi głupią politykę zagraniczną, bo niby po co miesza się ciągle w sprawy innych państw, kiedy tu wszystko drożeje.

W St. Louis znaleźliśmy się wieczorem. Godzina postoju. Ruszyłem w miasto i wkrótce znalazłem się na jednej z głównych Avenue. Pełno tam było młodzieży w jeansach i skórzanych kurtkach. Zachowywali się hałaśliwie i wyglądali tak nieprzychylnie, że poczułem się w pewnym momencie dość niewyraźnie. Wyglądało bowiem, że mnie — samotnego piechura — stłuką na kwaśne jabłko. Ale oni nie żywili do mnie, ani zresztą do nikogo innego jakichś wrogich uczuć, po prostu wyładowali się we wrzaskach i ponurych minach. A tymczasem środkiem jezdni przejechała tam i z powrotem kawalkada lśniących nowością krążowników, wyjąc na pełny regulator klaksonami i wlokąc za sobą girlandy kolorowych papierków czy wstążek. Ot — i jedno i drugie — to była po prostu zabawa: tych uboższych na chodnikach, tych bogatszych — „złotej młodzieży" St. Louis — na jezdniach.

W autobusie zastałem swoje miejsce zajęte. Moje ruchomości przełożono na fotel bliżej korytarza, a pod oknem ulokowała się blond-nimfetka. Nie sądzę aby miała skończonych 20 lat, ale makijaż i ondulacja nabawiły ją przedwczesnej dojrzałości. Zamieniamy kilka zdań, ale widzę z jej oczu, że otaksowała mnie negatywnie: za stary na męża, za młody na przygodę, a w ogóle tacy „na przygodę" nie podróżują autobusami tylko własnymi wozami. Okazuje się, że jedzie do niewielkiej miejscowości, w której będziemy około 3-ej w nocy. Jak widać nie obawia się samotnych, nocnych podróży. Mimo młodego wieku jest gotową kobietą, świadomą przywilejów należnych jej płci w tym kraju. Przez cały czas żuje gumę i tylko kiedy usypia wśród coraz cichszych mlaśnięć, staje się z powrotem dzieckiem, którym właściwie powinna jeszcze być.

Taka przeciętna młodzież znajduje przeciwwagę w innej, tej która zapełnia mury uniwersytetów. W uniwersytecie harvardzkim studentów prawie nie spotykałem, gdyż przebywałem tam w okresie wakacyjnym, ale młodzieży było pełno. Działa tam bowiem tzw. „Summer School" — letnia szkoła, która jest jak gdyby namiastką względnie kursem przygotowawczym do właściwych studiów.

Proszę sobie wyobrazić: upał taki, że bez klimatyzacji człek kompletnie zdychał, że nawet Omrie z Sierra Leone nie przywdziewał swych wspaniałych afrykańskich strojów i chodził w angielskim garniturze, tłumacząc, że u nich przecież nie ma takich upałów i że mu w narodowej szacie za gorąco. A tymczasem stołówka, biblioteki, sale wykładowe — pełne. Na wieczory autorskie znanych pisarzy zwalały się tłumy, takież tłumy brały udział w niezliczonych dyskusjach, wiecach i mityngach poświęconych aktualnym sprawom drażliwym wewnętrznej i zagranicznej polityki USA. Oczywiście widywało się również młodzież w knajpkach i wieczorem w zaparkowanych wozach oddających się wstępnym działaniom erotycznym, ale dominowało to ostre wkuwanie.

Mam wrażenie, że nasze, z trudem i rozmaitymi zabiegami zdobywane miejsca na uniwersytetach ani w najdrobniejszej nawet mierze nie są dla zdobywców tak cenne, jak drogo czesnymi opłacane miejsca na wyższych uczelniach amerykańskich, szczególnie tych dobrych (bo i kiepskie też są). Wysiadywanie po kawiarniach i wałęsanie się tak popularne wśród polskich studentów jest tam nie do pomyślenia. Bo nie ma też „urlopów dziekańskich" i innych urządzeń ułatwiających życie tym, którzy oblewają egzaminy lub się do nich w ogóle w porę nie przygotowali. Tam traci się rok i studia całkowicie i bezapelacyjnie. Smętne wraki takich, którzy z tych czy innych przyczyn odpadli, oglądałem kręcących się jak ćmy po uliczce wiodącej do kalifornijskiego uniwersytetu w Berkeley. Pokazuje się ich jako pewne miejscowe curiosum. Bawią, a nie wzbudzają litości, choć na to drugie na pewno bardziej zasłużyli niż na śmiech.

Inne odmiany młodzieży „pozytywnej" pokazywano nam w Korpusie Pokoju (Peace Corps), którego idea jest bardzo piękna, zapał wśród młodzieży jeszcze piękniejszy, efekty... Nie mnie o tym sądzić, ale moi afrykańscy koledzy dość niechętnie wyrażali się o tych młodych ludziach, którzy zaszczytne zadanie niesienia „oświaty kagańca" w dżungle, pampasy i wszelakie głusze traktują jak wakacyjną przygodę. Uczestniczyłem w lekcji jednej grupki (uczą się małymi, najwyżej kilkunastoosobowymi zespołami): z zapałem wkuwali język hiszpański (wybierali się bodajże do Ekwadoru), ale wiadomości o kraju, któremu mieli wkrótce pomóc w zwalczaniu analfabetyzmu i przesądów, były na poziomie danych zawartych w naszym małym atlasie geograficznym: tyle a tyle mieszkańców, nazwy kilku większych miast, najwyższy szczyt, podstawowe „skarby naturalne"...

Z tego, co napisałem dotychczas czytelnik mógłby wnosić, że Stany Zjednoczone zapełnione są tłumem poprawnej i niezbyt rzucającej się w oczy młodzieży. Tak jednak nie jest. Jedna z pierwszych rzeczy która zafrapowała przy przybyciu do USA, to była właśnie młodzież, a raczej jej stroje. Na Harvard Square spotykało się zjawy na naszym terenie zupełnie nieprawdopodobne, rozczochrano-brodate, pracowicie-brudne i łaciate. Dziewczęta długowłose, bose, w niedbałych bluzkach czy sweterkach i bermuda-shorts, których istotę stanowiło postrzępienie nogawek (przeważnie powstałych dzięki oderwaniu a nie obcięciu części nogawki jeannsów) i mozolne utytłanie tychże farbami czy smarami oraz upstrzenie łatami. Chłopcy w dziwacznych wdziankach, z kudłatymi łbami i brodami, czasem jeszcze z jakimiś emblematami w rodzaju zdobycznych Ritterkreuzów. Ale w purytańskim Cambridge było to jeszcze zupełnie czymś niemowlęcym w porównaniu z Berkeley. Wspomniałem powyżej o owych ćmach krążących w pobliżu utraconego uniwersyteckiego raju. Nawet nie silę się na opisy, bo byłoby to nie na moje możliwości. Murzyn w „oficerkach" na nogach i jakiejś panterzej czy tygrysiej skórze zarzu-

conej na nagie ciało nie zdziwiłby może w walce z białymi najemnikami pod Kisangani, ale w Berkeley nie dziwił także; inni: biali, czarni, brązowi i żółci dorównywali mu w stroju i postawie. Trzecie ogromne skupisko tego rodzaju młodzieży, nie związane tym razem z uczelnią, ale z dzielnicą artystów, z nowojorskim Montmartrem, oglądałem w Greenwich Village.

To jest pierwszy stopień: ekscentryczność beatników, którzy brodami, strojem i dziwacznością pragną się przeciwstawić zastanemu porządkowi. To co robią beatnicy w poezji (np. ich czołowy poeta Ginsburg) dziwnie mi przypomina epokę wojującego futuryzmu. Ale oni takiego jak my w osobach naszych Sternów i Jasieńskich futuryzmu, o ile wiem, nie mieli. Wielka awangarda poezji anglosaskiej szła inną drogą: drążąc o wiele bardziej w głąb, a nie wyładowując się w formie. Więc dziś dość czkawkowate poematy, których główną zdobyczą jest wyzwolenie z pęt wersyfikacyjnych, są według mego przekonania kompensatą za pewną lukę w historii literatury.

Bunt beatników skierowany jest przeciw przyjętym normom bycia i życia w społeczeństwie amerykańskim, więc oczywiście również przeciw seksualnym normom i obyczajom. Więcej — przeciw seksowi w ogóle. Bardzo interesujący i nader kontrowersyjny krytyk literacki Leslie Fiedler (rodzice spod Stanisławowa) twierdzi, że kierunek ewolucji społecznej zdąża w kierunku przejmowania cech męskich przez jednostki żeńskie i na odwrót, co w konsekwencji musi doprowadzić do zatarcia cech rodzajowych w ogóle (w psychice głównie, ale fizycznie też). A więc wizja wspaniałego społeczeństwa obojniaków?

W czasie pasjonującej, bo wygłaszanej zaiste po aktorsku prelekcji Fiedlera, dwóch uczestników opuściło salę i poszło do Oxford Grill na piwo. Uznali, że tego rodzaju fantastyczne konstrukcje myślowe, intelektualny popis prestidigitatorski to coś poniżej ich godności i wiedzy. Próbowałem się z nimi spierać. Nie żebym prelegenta uważał za proroka, nie żebym nawet w części przyjmował jego tezy. Przeciwnie: tezy Fiedlera są dość typowym przykładem krytycznej *tour de force* i nie należy ich przyjmować dosłownie. Budowane są i istnieją po to, by wywoływać sprzeciw, by potrząsać mózgownicami odbiorców. Zniewieściałe okazy płci męskiej i chłopczyce w bermuda shorts to jeszcze jedna poza. A poza pozą jest neuroza. Stany Zjednoczone są jak wiadomo krajem ludzi nadwichniętych psychicznie, krajem dobrze sytuowanych psychiatrów i psychologów, krajem, w którym papa Freud ożeniony z purytańskimi zahamowaniami dokonał spustoszeń. Ale znowu zastrzeżenie: ten znikomy procent „odchyleń", ten „szum" zbierający się na wierzchu kolosalnego amerykańskiego garnka nie świadczy o jego istotnej zawartości.

Muszę wyznać („otwarcie-skrycie" jak zwykł był mawiać pewien mój znajomy proboszcz), że mnie owa ekscentryczność ani nie oburzała, ani nawet nie raziła, a co najwyżej śmieszyła lub ciekawiła jako zjawisko

godne obejrzenia z bliska. Może zresztą nawet budziła sympatię. Pamiętam nieco rzewną noc w Greenwich Village: wraz z przyjacielem żegnaliśmy tam sympatyczną anglistkę powracającą do kraju. Dziewczyna miała nieco tremy przed tym powrotem, rezygnowała z ewentualności kariery uniwersyteckiej tam, dla równie mglistej kariery tu. Jednym słowem było nam wszystkim sentymentalnie i wałęsaliśmy się po krętych uliczkach tej dziwacznej dzielnicy, o której nawet Robert, jak na Francuza przystało grymaszący ciągle na Amerykanów, wyrażał się z zachwytem, że Montmartre to w ogóle w porównaniu z Greenwich Village senna, prowincjonalna dziura.

Oprócz tłumów beatników można tam było oglądać dziesiątki dziwacznych antykwariatów, które w odróżnieniu od tych z Madison Avenue nie sprzedają pompatycznych falsyfikatów lecz najautentyczniejszą rupieciarnię: żelazka z duszami i bez, parawany, stare telefony, gazrurki i brytwanny. A poza tym dziesiątki otwartych nocą knajpek i klubów jazzowych: jedne, groszowe, wypełnione zgiełkiem, dymem papierosów i oparami piwa, inne — droższe — oferujące klientom rozmaite smakowite napoje. I nagle cały ten cywilizacyjny śmietnik ogromnej metropolii wydał mi się oazą ludzkości, wyspą cywilizacyjnych Piętaszków w bezmiarze nowojorskiej dżungli. Na serio! Bowiem każe wierzyć w szlachetność i czystość natury ludzkiej dobrowolnie odrzucającej miraże ustabilizowanego dolarowego szczęścia. Małe zespoły muzyczne przygrywające na chodnikach na fletach i tarkach, na skrzypcach i fajerkach są wyrazem może naiwnej ale w jakiś sposób szczerej potrzeby sztuki jako *katharsis*.

Formacja beatnikowska jest oczywiście ilteracko-obyczajową odmianą reakcji na zastany porządek społeczny. Większość adeptów przeżywszy w wyimaginowanym świecie nieróbstwa, pseudo-filozofii i jazzu szczęśliwe, szczenięce lata, dorósłszy fizycznie i psychicznie godzi się na kompromis, rezygnuje z dalszych manifestacji, goli brody, przywdziewa normalne garnitury i wstępuje w progi negowanego dotychczas społeczeństwa. Nabawiają się rodzin, którym ostatecznie poświęcą swe życie wyprane za młodu ze złudzeń. Ale w jakimś stopniu spełniają rolę zaczynu: wyszumiawszy się sami, odpuścili nieco „złej krwi", która przecież fermentuje w każdym społeczeństwie.

Gorzej, że na sporą ich liczbę czyhają o wiele groźniejsze niebezpieczeństwa niż dziwactwo i zarówno fizyczne jak i psychiczne niechlujstwo. Mam na myśli narkotyki. Narkomania jest w Stanach Zjednoczonych poważną plagą społeczną, a nowy, od niedawna ogromnie modny środek LSD, choć podobno stosunkowo mało szkodliwy dla organizmu, kryje przecież poważne niebezpieczeństwo. Po pierwsze, bowiem jest jednak narkotykiem, a więc zniewala i podporządkowuje sobie organizm ludzki. Po drugie, ponieważ jest bardzo łatwy do osiągnięcia, surowców doń nie trzeba szmuglować z innych kontynentów, a produkować można bez mała

jak bimber. Kiedy byłem w Stanach Zjednoczonych, głównym bodaj ośrodkiem nowego narkotyku była Kalifornia i właśnie ekscentryczne skupiska młodzieży przy uniwersytecie Berkeley to byli w znacznej mierze wyznawcy LSD. O ile wierzyć doniesieniom prasowym fala rozlała się obecnie po całym kraju.

Wszystkie opisane powyżej symptomy to tylko pierwszy stopień protestu. Twarde warunki bytu, szczególnie w dzielnicach ubogich przynoszą inne, o wiele ostrzejsze jego przejawy.

Tu chciałbym się zająć pewnym zjawiskiem, które choć liczebnie bardzo marginalne, dzięki swej malowniczości zyskało sobie nie najlepszą może, ale bądź co bądź sławę. Mam na myśli owych „Dzikich Aniołów", o których, z okazji filmu, wspomniałem na początku. Otóż w kilku regionach Stanów Zjednoczonych i Kanady, najliczniej zaś w Los Angeles, grasują chuligani zrzeszeni w istne hordy motocyklowe. Ci swój bunt podkreślają nie tylko zachowaniem lecz i strojem: w modzie są wszelkiego rodzaju emblematy i rekwizyty z czasów ostatniej wojny, przy czym emblematy hitlerowskie są najczęstsze, gdyż jak widać, najwięcej tego rodzaju trofeów przywędrowało do Ameryki zza oceanu. A więc fragmenty mundurów niemieckich, swastyki, hitlerowskie ordery, bagnety, hełmy, wszystko to połączone z domorosłymi częściami garderoby i od beatników zapożyczonymi brodami tworzy całość niezwykłą i szokującą.

Na pierwszy rzut oka można by sądzić, że są to jacyś spadkobiercy obłędnej filozofii hitlerowskiej. W rzeczywistości z tym faszyzmem, jaki znamy z własnego doświadczenia, ani z tym któremu w Stanach przewodził führer Rockwell, „Dzikie Anioły" nie mają chyba nic wspólnego. Są przede wszystkim prymitywnymi anarchistami, którzy dla przekory stroją się w symbole tego, przeciwko czemu walczyli ich tatusiowie. Jest to zabawa w „nie", zabawa w wolność najprymitywniejszą — wolność od norm i zakazów, zabawa wreszcie o podłożu brutalności i sadyzmu. Już poprzednio wspominałem o elementach sadyzmu występujących nagminnie w sztuce czy raczej w sztuce masowej (co nie zawsze oznacza sztukę!). Od comicsu zaczynając, a na filmach telewizyjnych kończąc — elementem nieodstępnym większości tego co ma być strawą duchową mas jest odpowiednia porcja mordobicia. Nawet poczciwy western, gatunek o uświęconych, czarno-białych formułach nieco staroświeckiego moralitetu, przynieść musi zawsze coś „dla ducha": jakąś masywną bijatykę, jakieś katowanie, jednym słowem sceny mocne, podbudowujące optymistycznie słabego mężczyznę 3 ćwierci XX wieku.

Film *Dzikie Anioły*, mimo szumu który się wokół niego zrobił, mimo prezentacji na bodajże weneckim festiwalu, jest w gruncie rzeczy jeszcze jednym produktem typu rozrywkowego, choć zdaje się, że reżyser miał nieco większe ambicje. Albo mu te ambicje później wmówiono, bowiem Corman to stary mistrz od thrillera i horroru, typowy rzemieślnik ga-

tunku. Stąd film ogląda się płynnie, jest zrobiony z tą solidnością, która cechuje produkcję hollywodzką nawet w odniesieniu do filmów bardzo słabych. Poza tym wydał mi się trochę schyłkowy: w czołówce same wybitne nazwiska, ale cóż: w drugim czy trzecim nawet pokoleniu (role główne kreują np. syn Henry Fonda i córka Franka Sinatry).

Może nie warto byłoby owemu widowisku poświęcać uwagi, gdyby nie fakt, że w jakiś sposób opisuje zjawiska prawdziwe i że w jakiś sposób pewnych spraw nie dopowiada do końca.

Treść jest taka: grupa „Dzikich Aniołów" (zarówno nazwa jak i część grających w filmie to autentyk: istotnie w Los Angeles jedno z tego rodzaju „stowarzyszeń" przybrało nazwę, która stała się tytułem filmu, a w konsekwencji objęła wszystkich motochuliganów), grupa ta więc odbywa w ustronnym zakątku piknik, następnie część uczestników rusza do małego miasteczka, w którym meksykańczycy posiadający warsztat mechaniczny jakoby przerabiają ukradziony jednemu z uczestników motor. Zajazd oczywiście wkrótce przeradza się w potężne „lanie" (m. in. łańcuchami motocyklowymi). Nadjeżdża policja, więc aniołki umykają, a jeden z nich czyni to na motocyklu policyjnym (chce odciągnąć pościg od głównej grupy). Ciężko raniony przez goniącego policjanta (który sam ginie spadając w przepaść) zostaje umieszczony, pod nadzorem policyjnym, w szpitalu, skąd koledzy go wykradają. Czynią to na tyle delikatnie, że ofiarny młodzieniec umiera. Następuje niezła scena w typowym dla amerykańskich stosunków „domu pogrzebowym", gdzie ugrzeczniony właściciel ledwie przełyka otrzymane zamówienie: przysposobić umarlaka w pełnym jego rynsztunku. Potem trumnę młode towarzystwo wywozi do ustronnej miejscowości i zmusza pastora do wygłoszenia kazania. Trudno się dziwić, że duchownemu to nie wychodzi, gdy staje wobec gromady przerażających dzikusów, nad trumną, w której leży dziwacznie przyodziany nieboszczyk, przy ołtarzu pokrytym flagą z ogromną swastyką. Niezadowoleni z pastora młodzieńcy wyciągają nieboszczyka z trumny, sadzają na ławce i wtykają mu papierosa w usta, gospodarza tymczasem wiążą i ładują do trumny. Następnie odbywa się orgijka z tańcami, pijatyką i demolowaniem wnętrza. Wreszcie kondukt rusza na cmentarz, a pastor wyswabadza się z więzów i zawiadamia policję.

Na cmentarzu wśród wrogo obserwującego ich tłumu „Dzikie Anioły" składają trumnę do dołu. Nagle ktoś z tłumu rzuca w nich kamieniem. Jeszcze jedna okazja do ogólnego mordobicia, które przerywa głos syren nadjeżdżającej policji. Obiecujący młodzieńcy „pryskają". Nad trumną poległego kolegi szef bandy, czyli młody Fonda pozostaje sam. Z miną bardzo namaszczoną zaczyna zasypywać mogiłę. Syreny wyją, grudy stukoczą, *the end*. Niedawno prasa doniosła o zabójstwie „Führera" amerykańskiego faszystów Rockwella (przez jednego ze swoich). Jego pogrzeb też zamienił się w awanturę i pijatykę. Zbieg okoliczności? Trudno po-

sądzić Cormana o wieszczbiarstwo. W filmie oparł się zresztą na podobnych incydentach, które miały miejsce wcześniej.

Morał filmu? Byłby zupełnie oczywisty, ale Corman nie chciał być banalny w potępieniu zjawiska, które — biorąc pod uwagę wszelkie okoliczności łagodzące — do gloryfikowania się nie nadaje. Może chciał wyrazić humanistyczną myśl, że jednak jakieś człowieczeństwo kołacze pod kurtkami byłych wehrmachtowców. Odziana w głębię tragizmu postać wodza bandy, spełniającego powinność wobec „Drogiego Nieobecnego", może to właśnie oznaczać, ale może oznaczać i znacznie więcej. W oczach młodych odbiorców ma szansę wyrosnąć na wzór godny naśladowania i to oczywiście nie w owym przebłysku humanitaryzmu, w który go reżyser udrapował.

Kończąc te bardzo powierzchowne uwagi chciałem jednak raz jeszcze podkreślić: bunt młodzieży w Ameryce, choć przybiera formy jaskrawe, jest jednak zjawiskiem bardziej socjologicznym i psychologicznym niż społecznym. Nad lwią częścią młodzieży amerykańskiej dominuje poprawność, co też chyba nie jest czymś radosnym i optymistycznym, ale co świadczy o procesach stabilizacyjnych nurtujących to wciąż fermentujące, wciąż jeszcze krzepnące społeczeństwo. Opisane wyżej skrajne przypadki są procentowo dość nieliczne i jedynie w skupiskach studentów kalifornijskich zdają się zataczać nieco szersze kręgi.

Bowiem cóż: w czasie mej podróży po Stanach Zjednoczonych widziałem grupki beatników szokujące bardziej wyglądem niż zachowaniem, o chuliganach i młodocianych bandytach słyszałem, ale na szczęście nie nawiązałem z nimi bliższego kontaktu, a co do „Dzikich Aniołów"? — no tak, widziałem jednego: miał chyba 12 lat, jechał na motorowerze, a na jego łepetynie groteskowo podskakiwał grubo za duży na te wymiary, zabytkowy hełm jakiegoś eks-herrenvolka.

Tadeusz Chrzanowski

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

Spis treści za rok 1966 i 1967 ukaże się w styczniu 1968 r.

Cena zł 12.—

Numery specjalne

Filozofia wartości 130 ■ Etyka 135 A. Bardecki, Etyka sytuacyjna 40 ■ T. Styczeń, Etyka czy teologia moralna 159 ■ A. Rodziński, Etyka personalistyczna 159 ■ W. Heisenberg, Od Platona do Plancka 67 ■ W. Stróżewski Arcydialog Platona 106 ■ Nad ostatnim dialogiem Platona 88 ■ E. Panofsky, Gotyk i scholastyka 45 ■ J. Huizinga, Patriotyzm i nacjonalizm w dziejach Europy 132

ZNAK

MIESIĘCZNIK